

Drs. Asmail Azmy HB, M.Fil.I.

Akhlak Tasawuf

— Sebuah Pengantar —

Editor : Surawan, M.S.I.

Editor: Surawan, M.S.I.

AKHLAK TASAWUF

- Sebuah Pengantar -

Drs. Asmail Azmy HB, M.Fil.I.



Penerbit K-Media
Yogyakarta, 2021

AKHLAK TASAWUF - Sebuah Pengantar

viii + 126 hlm.; 15,5 x 23 cm

ISBN: 978-xxx

Penulis : Asmail Azmy HB

Editor : Surawan

Tata Letak : Nur Huda A.

Desain Sampul : Nur Huda A.

Cetakan 1 : Februari 2021

Copyright © 2021 by Penerbit K-Media
All rights reserved

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang No 19 Tahun 2002.

Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektris maupun mekanis, termasuk memfotocopy, merekam atau dengan sistem penyimpanan lainnya, tanpa izin tertulis dari Penulis dan Penerbit.

Isi di luar tanggung jawab percetakan

Penerbit K-Media
Anggota IKAPI No.106/DIY/2018
Banguntapan, Bantul, Yogyakarta.
e-mail: kmedia.cv@gmail.com

KATA PENGANTAR

Assalamualaikum, wr.wb

Segala puji hanya bagi Allah Tuhan Yang Maha Kuasa yang senantiasa memberikan Kesehatan dan kesempatan kepada kami dalam menyelesaikan buku Akhlak Tasawuf ini. Sebagai muslim kami juga tidak lupa menghaturkan salam dan sholawat kepada junjungan kami nabi besar Muhammad SAW selaku manusia mulia yang dipil sebagai nabi dan rosul yang menyampaikan perintah dan larangan Allah SWT sebagai pedoman dalam menggapi kesuksesan dunia dan dialam akhirat kelak.

Buku Akhlak Tasawuf ini merupakan buku dasar yang kami susun yang diperuntukan sebagai acuan perkuliahan bagi mahasiswa yang menempum mata kuliah tersebut. Adapun materi dalam buku ini adalah ;

Buku ini kami rasa sangat jauh dari kesempurnaan. Maka dari itu masukan dan perbaikan dari semua pihak sangat kami harapkan sehingga kedepan buku ini layak dibaca oleh semua pihak sehingga bisa menjadi rujukan sebagai referensi baik bagi akademisi maupun praktisi bisnis.

Kami sampaikan terima kasih kepada Rektor IAIN Palangka Raya Dr. H. Khairil Anwar, M.Ag, dan Dr. Hj. Rodhatul Jennah, M.Pd Dekan Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan IAIN Palangka Raya yang selalu memotivasi kami untuk berani menulis bahan ajar. Selain itu kami juga mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang tidak bisa kami sebut satu per satu. Semoga Allah SWT membalas segala kebaikan. Terima Kasih,

Wassalamualaikum Wr.Wb

Penulis

SAMBUTAN DEKAN FAKULTAS TARBIYAH DAN ILMU KEGURUAN IAIN PALANGKA RAYA

Syukur Alhamdulillah kita panjatkan kepada Allah swt, atas segala limpahan rahmat dan hidayah-Nya sehingga karya ini mampu tercipta. Sholawat dan salam tidak lupa kita mohonkan kepada Allah atas junjungan kita Nabi Muhammad saw beserta sahabat dan keluarganya serta semoga kelak di yaumul kiyamah, kita mendapatkan syafa'atnya. Amin

Salah satu tugas yang tidak bisa lepas dari tugas pokok seorang dosen adalah membuat karya. Salah satu karya yang dimaksud adalah membuat atau menulis buku. Kompetensi seorang dosen dalam konteks kekinian salah satunya dapat diukur seberapa banyak produk tulisan yang sudah dihasilkan baik yang berupa buku maupun karya pemikiran yang terpublikasi dalam jurnal.

Saya atas nama pimpinan FTIK IAIN Palangka Raya menyambut dengan baik dan bangga terhadap penyusunan buku ajar FTIK IAIN Palangka Raya Tahun 2021 yang dapat dijadikan salah satu rujukan/literatur oleh mahasiswa maupun dosen dalam melaksanakan perkuliahan. Kerja keras dan keuletan dalam menyusun buku panduan ini tentunya patut diapresiasi tinggi oleh semua pihak.

Saya juga berharap buku ini dapat menjadi salah satu sarana dalam membantu memberikan informasi kepada para pembaca. Semoga upaya yang dilakukan penulis di dalam menghadirkan buku ini menjadi amal jariyah disisi Allah Swt.

Dekan

Dr. Hj. Rodhatul Jennah, M.Pd

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iii
SAMBUTAN DEKAN	iv
FAKULTAS TARBIYAH DAN ILMU KEGURUAN	iv
IAIN PALANGKA RAYA	iv
DAFTAR ISI.....	v
BAB I AKHLAK DAN RUANG LINGKUP	
KAJIANNYA.....	1
A. Pengertian.....	1
B. Karakteristik Akhlak	3
C. Ruang Lingkup Pembahasan Ilmu Akhlak.....	4
BAB II AKHLAK MAHMUDAH & AKHLAK	
MAZMUMAH.....	5
A. Sifat dan Kelakuan yang Tercela (al-Akhlâq al-Mazmûmah)	5
B. Maksiat-maksiat Lahir.....	6
C. Maksiat-maksiat Batin.....	9
D. Budi Pekerti yang Utama (al-Akhlâq al- Mahmûdah).....	14
BAB III FAKTOR-FAKTOR YANG	
MEMPENGARUHI PEMBENTUKAN	
AKHLAK.....	25
A. Teori-teori Pembentukan Akhlak	25
B. Konsep Psikologi Islam dalam Hal Pembentukan Kepribadian Manusia.....	29

BAB IV	TASAWUF DAN KARAKTERISTIKNYA.....	34
	A. Karakteristik Umum	34
	B. Pengertian Sufi dan Tasawuf	40
BAB IV	DASAR-DASAR QUR'ANI TASAWUF.....	48
	A. Asal Usul Ajaran Tasawuf: Beberapa Asumsi	48
	B. Dasar-dasar Qur'ani Ajaran Tasawuf	59
BAB V	TASAWUF AKHLAKI/AMALI DAN TASAWUF FALSAFI.....	68
	A. Sejarah Perkembangan Tasawuf.....	68
BAB VI	KERANGKA BERPIKIR IRFANI.....	78
	A. Dasar Filosofi Maqâmât dan Ahwâl	78
BAB VII	MAKNA, KARAKTERISTIK DAN AJARAN TASAWUF.....	82
	A. Tasawuf Akhlaqi/Amali.....	82
	B. Tasawuf Falsafi.....	87
BAB VII	TARIKAT: JALAN SPIRITUAL DALAM BERTASAWUF.....	101
	A. Pengertian	101
	B. Tarikat: Hubungannya dengan Tasawuf	101
	C. Perkembangan dan Pengaruh Tarikat dalam Dunia Islam.....	104
	D. Hubungan Antara Tasawuf Dengan Ilmu Kalam, Filsafat dan Ilmu Jiwa Agama.....	106

BAB IX	URBAN SUFISM	112
	A. Apa itu Urban sufism?.....	112
	B. Dinamika Modernitas	114
	C. Kegagalan Modernisme.....	116
	D. <i>Urban Sufism</i> : Menuju pada Bentuk Ideal dalam Bertasawuf	119
DAFTAR PUSTAKA		122
BIOGRAFI PENULIS		126

BAB I

AKHLAK DAN RUANG LINGKUP KAJIANNYA



A. Pengertian

Secara etimologis (linguistik); *akhlak* berakar dari kata *akhlaqa-yukhliq-ikhlaqun*. Sesuai dengan timbangan (*wazn*) tsulâsi majîd *af'ala-yuf'ilu-if'âlan* yang berarti *al-Sajiyah* (perangai), *al-Thabi'ah* (kelakuan, tabiat, watak dasar) *al-'âdat* (kebiasaan, kelaziman), *al-Maru'ah* (peradaban yang baik) dan *al-Dîn* (agama).

Namun akar kata *akhlak* dari *akhlaqa* di atas tampaknya belum tepat, sebab *isim mashdar* dari *akhlaqa* bukanlah *akhlâq* tetapi *ikhlaq*. Berkenaan dengan hal tersebut maka muncul pendapat yang menyatakan bahwa secara linguistik kata *akhlâq* merupakan *ism jamîd* atau *ism ghair mustaq*, yakni *ism* (kata benda) yang tidak memiliki asal akar kata, di mana kata tersebut memang sudah demikian adanya. Kata *akhlâq* adalah jamak dari kata *khilq* atau *khulq* yang artinya sama dengan arti kata *akhlaqa* sebagaimana telah disebutkan di atas.

Baik kata *akhlaq* maupun *khulq* keduanya dijumpai pemakaiannya dalam Al-Qur'an maupun Hadits, sebagaimana berikut:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

Artinya: *Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung.*

إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ

Artinya: (Agama kami) ini tidak lain hanyalah adat kebiasaan yang dahulu.

أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا

Artinya: Orang mukmin yang paling sempurna keimanannya adalah orang sempurna budi pekertinya.

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ

Artinya: Bahwasanya aku diutus (Allah) untuk menyempurnakan keluhuran budi pekerti.

Ayat pertama tersebut di atas menggunakan kata *khulq* untuk pengertian budi pekerti, sedangkan ayat kedua menggunakan kata *akhlâq* untuk arti adat kebiasaan. Selanjutnya hadis yang pertama menggunakan kata *khulq* untuk arti budi pekerti, dan hadis yang kedua menggunakan kata *akhlâq* yang juga digunakan untuk budi pekerti.

Dengan demikian kata *akhlaq* atau *khulq* secara kebahasaan berarti budi pekerti, adat kebiasaan, perangai, muru'ah atau segala sesuatu yang sudah menjadi tabiat. Pengertian dari sisi linguistik ini dapat membantu kita dalam menjelaskan pengertian *akhlaq* pada sisi terminologisnya.

Secara terminologis, terdapat beberapa definisi tentang *akhlaq* dimaksud, antara lain:

1. Ibn Maskawaih (w. 1030 M), seorang pakar di bidang *Akhlaq*, dalam kitabnya *Tahzîb al-Akhlâq wa Tathhîr al-A'râq* menyatakan: *Sifat yang tertanam dalam jiwa yang mendorongnya untuk melakukan perbuatan tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan.*

2. Imam al-Ghazali (1059-1111 M), dikenal sebagai Hujjat al-Islam karena kepiawaiannya dalam membela Islam dari berbagai paham yang dianggap menyesatkan, pada *Ihyâ' Ulûm al-Dîn* menyatakan: *Sifat yang tertanam dala jiwa yang menimbulkan bermacam-macam perbuatan dengan gampang dan mudah, tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan.*
3. Abd al-Hamid dalam *Dâirat al-Ma'ârif*, secara simple menyebutkan: *Sifat-sifat manusia yang terdidik.*

B. Karakteristik Akhlak

Ketiga definisi akhlak tersebut di atas tampak tidak ada yang bertentangan, melainkan justru memiliki kemiripan antara satu dengan lainnya. Definisi-definisi tersebut secara substantif saling melengkapi, dan darinya dapat kita temui 5 (lima) ciri yang terdapat dalam perbuatan akhlak, yakni:

1. Akhlak adalah sesuatu yang telah tertanam kuat dalam jiwa seseorang, sehingga menjadi kepribadian;
2. Akhlak adalah sesuatu yang dilakukan dengan mudah dan tanpa pemikiran. Dalam hal ini akal pikiran yang bersangkutan tetap sehat;
3. Akhlak adalah sesuatu yang timbul dari diri seseorang yang mengerjakannya, tanpa ada paksaan atau tekanan dari luar;
4. Akhlak adalah sesuatu yang dilakukan dengan sesungguhnya, bukan main-main atau karena bersandiwara;
5. Akhlak (yang baik) adalah sesuatu yang dilakukan secara ikhlas semata karena Allah.

Dalam perkembangan selanjutnya, akhlak tumbuh menjadi suatu ilmu yang berdiri sendiri, yaitu ilmu yang memiliki ruang lingkup, pokok bahasan, tujuan, rujukan, aliran dan para tokoh yang mengembangkannya. Kesemua aspek yang terkandung dalam akhlak

ini kemudian membentuk suatu kesatuan yang saling berhubungan dan membentuk suatu ilmu. Dalam *Dâirat al-Ma'ârif* disebutkan bahwa Ilmu Akhlak adalah: *Ilmu tentang keutamaan-keutamaan dan cara mengikutinya hingga terisi dengannya dan tentang keburukan-keburukan dan cara menghindarinya hingga jiwa kosong daripadanya.*

Dalam *Mu'jam al-Wasith* disebutkan bahwa Ilmu Akhlak ialah: *Ilmu yang obyek pembahasannya adalah tentang nilai-nilai yang berkaitan dengan perbuatan manusia yang dapat disifatkan dengan baik dan buruk.*

Selain itu ada pula yang mengatakan bahwa Ilmu Akhlak adalah ilmu yang membicarakan tentang tata krama.

C. Ruang Lingkup Pembahasan Ilmu Akhlak

Jika definisi tentang Ilmu Akhlak di atas kita perhatikan secara seksama, akan tampak bahwa ruang lingkup pembahasan Ilmu Akhlak adalah perbuatan-perbuatan manusia, kemudian menetapkannya; apakah perbuatan tersebut tergolong perbuatan baik atau perbuatan yang buruk. Ilmu Akhlak dapat juga disebut sebagai ilmu yang berisi pembahasan dalam upaya mengenal tingkah laku manusia, kemudian memberikan nilai (*value*) atau hukum terhadap perbuatan tersebut, yakni apakah perbuatan tersebut tergolong baik atau buruk.

Dengan demikian obyek pembahasan Ilmu Akhlak berkaitan dengan norma atau penilaian terhadap suatu perbuatan yang dilakukan seseorang. Jika kita katakan baik dan buruk, maka ukuran yang harus digunakan adalah ukuran normatif. Selanjutnya, jika kita katakan sesuatu itu benar atau salah, maka ukurannya adalah rasionalitas.

BAB II

AKHLAK MAHMUDAH & AKHLAK MAZMUMAH



A. Sifat dan Kelakuan yang Tercela (al-Akhlâq al-Mazmûmah)

Membicarakan sikap dan kelakuan yang tercela (*mazmûmah*) ini dalam Ilmu Akhlak lebih didahulukan dari pada pembicaraan tentang sikap dan kelakuan yang terpuji, karena ia termasuk usaha *takhliyah*, yakni pengosongan atau pembersihan diri/jiwa dari sifat-sifat tersebut sambil kemudian mengisinya (*tahliyah*) dengan sifat-sifat yang terpuji.

Al-Ghazali menyebut sifat-sifat yang tercela ini dengan sifat-sifat *muhlikât*, yakni segala tingkah laku manusia yang dapat membawanya pada kebinasaan. Sifat-sifat yang tercela ini beliau sebut juga sebagai suatu kehinaan (*razîlah*). Karena itulah beliau menamakan marah dengan *razîlat al-ghadab* (kehinaan marah), dengki dengan *razîlat al-hasd* (kehinaan dengki) dan lain sebagainya.

Pada dasarnya sifat-sifat yang tercela dapat dibagi menjadi 2 (dua) bagian, yaitu maksiat lahir dan maksiat batin. Maksiat lahir ialah segala sifat tercela yang dikerjakan oleh anggota lahir seperti tangan, mulut, mata dan lain sebagainya. Sedang maksiat batin ialah segala sifat tercela yang diperbuat oleh anggota batin, yakni hati.

Kata maksiat berasal dari bahasa Arab, *ma'siat*, artinya “pelanggaran oleh orang yang berakal-baligh (*mukallaf*, istilah fiqh) terhadap perbuatan yang dilarang, dan meninggalkan pekerjaan yang diwajibkan oleh syari'at Islam.

Dalam pada itu, terdapat juga istilah lain yang berpadanan dengan term maksiat di atas, yaitu *munkar*. Yang dimaksud dengan *munkar* ialah “semua perbuatan maksiat yang dilarang oleh syara’, baik yang dilakukan oleh orang yang berakal-baligh maupun tidak”. Umpamanya anak kecil minum minuman keras. Ini adalah perbuatan *munkar*, namun bukan dikatakan maksiat, sebab dilakukan oleh orang yang belum dewasa.

Maksiat lahir akan mengakibatkan kekacauan dalam masyarakat, seperti mencuri, mencopet, merampok, menganiaya, membunuh dan lain-lain yang dapat dilakukan oleh anggota lahiriyah manusia. Tetapi di samping itu, maksiat batin ternyata lebih berbahaya karena ia tidak kelihatan dan kurang diperhatikan serta lebih sukar untuk dihilangkan. Maksiat ini merupakan pendorong dari maksiat lahir. Selama maksiat batin ini belum dilenyapkan, maka maksiat batin tidak bisa dihindarkan dari manusia. Dan karena maksiat batin ini adanya di hati, maka al-Ghazali menamakannya dengan *amrâd al-qalb* (penyakit-penyakit hati). Ditambah lagi dengan kondisi hati manusia yang selalu berubah-ubah untuk tiap keadaan dan situasi, maka jadilah ia motivator yang inheren dalam setiap perbuatan maksiat anggota lahir manusia. Hal ini sesuai hadits Nabi saw yang berbunyi: *Hati itu seumpama bulu burung yang berada di padang sahara luas yang dibolak-balikkan angin dari sebelah ke sebelahnya.* (HR. al-Tabrani)

B. Maksiat-maksiat Lahir

1. Maksiat Lisan

Dari semua anggota lahiriah manusia, lisanlah yang terbanyak berbuat maksiat. Dalam hal ini, tidak ada satupun yang dapat menyelamatkannya kecuali hanya dengan membiasakan diri untuk berkata-kata yang baik dan bermanfaat.

لَا يَسْتَقِيمُ إِيْمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ ، وَلَا يَسْتَقِيمُ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ لِسَانُهُ

Artinya: *Tidak (dipandang) lurus iman seorang hamba kecuali dia meluruskan dulu hatinya, dan tidak akan lurus hati seorang hamba kecuali dia telah meluruskan lisannya. (HR. Bukhari)*

Adapun sifat-sifat lisan yang tercela yang mesti dihindari, antara lain adalah:

- a. Berkata-kata yang tidak memberikan manfaat, baik untuk dirinya maupun orang lain;
- b. Berlebih-lebihan dalam pembicaraan, sekalipun yang dibicarakan itu sesuatu yang berguna;
- c. Membicarakan hal-hal yang bathil (tidak senonoh/tidak pantas untuk dibicarakan);
- d. Berdebat dan berbantah-bantahan hanya untuk mencari kemenangan tanpa menghormati pendapat/perasaan orang lain;
- e. Berkata kotor, mencaci-maki atau mengumpat dan mengelurkan sumpah serapah;
- f. Menghina, menertawakan dan merendahkan orang lain;
- g. Berkata dusta.

2. Maksiat Telinga

Di antara maksiat telinga ialah mendengarkan pembicaraan orang lain atau suatu golongan yang mereka tidak senang jika pembicaraanya didengar oleh pihak lain; atau sengaja dirahasiakan. Juga mendengarkan bunyi-bunyian yang dapat melalaikan seseorang dalam beribadat, atau mendengarkan suara apa saja yang diharamkan seperti suara orang yang sedang mengumpat (*ghibah*), mengadu domba (*namimah*) dan lain

sebagainya, kecuali apabila mendengarnya tersebut karena terpaksa atau tidak sengaja terdengar.

Allah memerintahkan agar kita menggunakan telinga untuk mendengarkan hal-hal yang baik, yang diridhai-Nya, seperti mendengarkan bacaan ayat-ayat suci Al-Qur'an, sebagaimana firman-Nya:

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

Artinya: *Dan apabila dibacakan Al-Qur'an, maka dengarkanlah baik-baik, dan perhatikanlah dengan tenang agar kamu mendapat rahmat. (QS. al-A'raf: 204).*

3. Maksiat Mata

Maksiat mata ialah melihat hal-hal yang diharamkan oleh agama, seperti seorang laki-laki melihat aurat wanita, dan sebaliknya, kecuali jika suami-isteri dan anak-anak yang belum *mumayyiz*. Dalam hal ini Rasulullah, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Muslim, Ahmad, Abu Daud dan Tirmidzi, bersabda:

لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ، وَلَا الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ

Artinya: *Janganlah seorang pria melihat aurat pria lainnya, dan jangan pulalah wanita melihat aurat wanita lainnya.*

Islam juga melarang seseorang melihat orang lain dengan gaya menghina, demikian pula melihat apa yang ada di dalam rumah orang lain kecuali apabila telah mendapat izin oleh pemiliknya, atau melihat apa yang sengaja dirahasiakan atau

yang bersifat privative, seperti melihat-lihat isi *diary* (catatan harian seseorang) tanpa seizin pemiliknya.

4. Maksiat Tangan

Maksiat tangan ialah menggunakan tangan tersebut untuk melakukan hal-hal yang diharamkan, atau sesuatu yang dilarang oleh agama, seperti mencuri, merampok, merampas dan mengurangi timbangan, takaran dan lain sebagainya.

Dalam hal mencuri, jika mencurinya sampai pada batas yang ditentukan oleh syara', dan itu merupakan profesinya, maka si pencuri tersebut harus dipotong tangannya, sebagaimana firman Allah:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

Artinya: *Pencuri laki-laki dan pencuri perempuan haruslah dipotong kedua tangannya. (QS. al-Ma'idah: 38).*

C. Maksiat-maksiat Batin

1. Marah (*Ghadb*)

Marah dapat dikatakan seperti nyala api yang terpendam di dalam hati. Karena itu, orang yang sedang marah mukanya, biasanya, merah, menyala bagai bara api. Untuk meredakan amarah tersebut, Islam menganjurkan bagi orang yang sedang marah tersebut untuk berwudhu, bahkan bila perlu mandi. Rasulullah dalam salah satu riwayat bersabda:

الغضب من الشيطان والشيطان خلق من النار والماء يطفى النار فإذا غضب أحدكم فليغتسل

Artinya: *Marah itu asalanya dari syetan, dan syetan itu diciptakan dari api; dan air itu dapat memadamkan api. Maka apabila seseorang di antara kalian marah, hendaklah ia mandi.*

Selanjutnya, dalam sebuah riwayat lain, dikatakan bahwa pada suatu ketika Rasulullah bertanya kepada para sahabat, siapakah yang disebut orang yang selalu menang jika bertanding? Mereka menjawab, yaitu orang yang tidak dapat dikalahkan orang lain. Selanjutnya Rasulullah bersabda:

وقال ابن مسعود قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا تَعْدُونَ
الصُّرْعَةَ فِيكُمْ قُلْنَا الَّذِي لَا تَصْرَعُهُ الرِّجَالُ قَالَ لَيْسَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ
الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ

Artinya: "Ibnu Mas'ud berkata, Nabi bertanya, *'Siapa yang kalian anggap sebagai orang yang perkasa?'* Kami menjawab, *Dia yang tidak bisa dikalahkan keperkasaannya oleh siapa pun.* Nabi menimpali, *'Bukan demikian, akan tetapi yang perkasa adalah orang yang bisa menahan dirinya ketika marah.'* (HR Muslim)

2. Rasa Mendongkol (*Hiqd*)

Rasa mendongkol ialah perasaan mangkel dalam hati. Rasa ini timbul apabila kemarahan terus tersimpan dan terpendam dalam hati dan tidak dapat dikeluarkan/dilampiaskan saat sedang marah. Rasa ini selama masih terpendam akan terus menyala dan membakar jiwa yang bersangkutan. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *hiqd* adalah buah dari kemarahan yang tidak tersalurkan, yang berlebihan dalam hati dan menyebabkan timbulnya kebencian dan permusuhan terhadap orang yang dianggap sebagai musuh. Rasulullah bersabda: *Orang mukmin itu bukanlah orang yang suka mendongkol (mankel hatinya).*

Lebih dari itu, rasa ini menyebabkan timbulnya rasa dendam kepada orang lain. Dendam secara definitif adalah suatu emosi yang tidak menyenangkan, yang berawal dari sakit hati. Dendam dapat mempengaruhi sikap, tingkah laku dan cara menghadapi orang lain. Selanjutnya, mendongkol, yakni di mana dendam dapat pula terjadi karena kekecewaan yang mendalam terhadap orang lain, misalnya tidak mendapat kasih sayang, perlakuan tidak adil, sering merasa terancam, tidak aman, merasa diremehkan, dihina dan tidak dihargai, dirugikan, dihambat dan sebagainya.

Rasa mendongkol, mendendam dan bermusuhan dilarang oleh Islam, karena permusuhan akan menyebabkan putusnya hubungan silaturahmi. Untuk menghindari sifat yang tercela ini Islam menganjurkan kita untuk bisa memaafkan dan tidak melupakan kebaikan orang lain. Di samping juga untuk tidak sekali-kali mengucapkan kata-kata kasar dan buruk kepada siapapun.

3. Dengki (*Hasd*)

Betapa banyak orang bersaudara menjadi bermusuhan, saling mendendam dan membenci, hanya karena dengki kepada saudaranya yang mendapat kasih sayang berlebih dari orangtua. Tidak sedikit persaudaraan atau silaturahmi yang terbangun indah menjadi putus hanya karena penyakit dengki mulai menjalar ke hati manusia. Bahkan tidak jarang pula orangtua menjadi dengki terhadap anaknya yang dulu disayanginya. Begitu juga dalam masalah pekerjaan atau masalah lainnya, karena dengki timbul adu domba dan fitnah.

Penyakit dengki ini sangat berbahaya dan sukar diobati dengan terapi biasa. Penyakit ini banyak merusak, mengganggu dan menghilangkan kebahagiaan hidup, bahkan menyebabkan

persengketaan, permusuhan, penipuan, dan lebih jauh lagi, dapat menyebabkan timbulnya perang dan malapetaka di masyarakat. Ringkasnya, selama rasa dengki bersarang dalam hati seseorang, selama itu pula ia tidak akan mendapatkan kebahagiaan dalam hidup.

Implikasi negatif dari sifat dengki dapat kita cermati dalam kehidupan manusia sehari-hari. Cobalah untuk merenung; apa yang menjadi penyebab dari kebencian dan ketidaksenangan seseorang kepada orang lain; dan mengapa kadang-kadang orang yang menurut pendapat seseorang baik, dianggap tidak baik oleh orang lain; mengapa seseorang yang seharusnya mendapat pujian, dihargai dan disegani, malah berbalik menjadi dicela, dihina bahkan dimusuhi; apa sebab orang yang berhasil dalam pekerjaannya, tetapi tidak semua orang menyenangi keberhasilannya tersebut, bahkan mungkin membenci dan mencari jalan untuk menjatuhkannya, memfitnah dan menghasut orang lain untuk ikut membencinya.

Tampaknya, sebab-sebab yang menimbulkan rasa dengki dimaksud antara lain ialah:

- a. Karena adanya rasa permusuhan dan kebencian. Inilah yang menjadi sebab utamanya;
- b. Beratnya rasa di dalam hati apabila dirinya ada yang melebihi dalam hal apa saja yang didengki, misalnya keturunan, kekayaan, kepandaian, ketampanan/ kecantikan, kemajuan karir dalam perusahaan dan lain sebagainya. Ringkasnya, yang bersangkutan tidak senang jika dirinya dikalahkan, disaingi atau dilebihi oleh orang lain;
- c. Ingin menjadi pemimpin/pemuka dan menduduki jabatan yang tinggi, kemudian tak ada lagi orang lain yang melebihi kedudukannya tersebut;

- d. Karena hatinya memang buruk dan enggan melakukan kebaikan kepada sesama.

Secara azali, sifat dengki ini memang telah ada semenjak manusia pertama diciptakan, yaitu dengkinya Iblis kepada Adam. Hal ini telah termaktub dalam Al-Qur'an surat al-A'raf ayat 11 hingga ayat 27. Rasulullah sendiri memperingatkan kita untuk menghindari sifat ini:

إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْخَطْبَ

Artinya: *Jauhilah olehmu akan dengki karena sesungguhnya dengki dapat memakan kebaikan seperti api memakan kayu bakar.*

4. Sombong (*Takabbur*)

Sombong atau *takabbur* adalah suatu perasaan yang terdapat dalam hati seseorang karena merasa dirinya yang hebat, mempunyai kelebihan dari orang lain, misalnya merasa lebih dalam hal ilmu pengetahuan, kekayaan, kecantikan atau yang lainnya. Perasaan lebih ini teraplikasi dalam sikap dan tindak-tanduknya sehari-hari, baik dalam ucapan maupun tingkah lakunya di tengah-tengah masyarakat.

Sifat ini sangat berbahaya dan membawa kerugian yang besar bagi si pemiliknya. Bahaya-bahaya dimaksud antara lain:

- a. Orang yang sombong pasti tidak dapat memberikan kebaikan kepada orang lain, sebab yang bersangkutan pasti tidak memiliki sifat *tawaddhu'* (rendah hati). Dalam hatinya pasti terdapat kedengkian, dan ucapannya banyak mengandung dusta. Kegemarannya hanyalah mencemooh dan menghina,

- suka mencari-cari dan membongkar aib orang lain, lebih-lebih terhadap orang yang dipandangnya sebagai saingan;
- b. Sifat sombong sangat tidak pantas untuk yang selain Tuhan. Manusia yang serba dhaif tentulah tidak patut meniru dan menyamai sifat Tuhan (sombong) tersebut;
 - c. Orang yang bersikap sombong adalah orang yang munafik, yang enggan menerima kebenaran;

Islam sangat melarang manusia untuk bersifat sombong, dan Allah sendiri pun tidak menyukai manusia yang bersifat sombong. Bagi mereka, tidak ada tempat lain yang pantas kecuali kesengsaraan di Neraka sebagaimana firman-Nya dalam surat al-Mu'min ayat 60. Rasulullah juga pernah bersabda:

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ

Artinya: *Tidak akan masuk sorga orang yang dalam hatinya ada sebesar biji sawi (sekalipun) dari kesombongan.*

D. Budi Pekerti yang Utama (al-Akhlâq al-Mahmûdah)

Lawan dari sifat-sifat tercela adalah sifat-sifat terpuji atau mulia (*al-akhlâq al-mahmûdah*). Al-Ghazali menamakan sifat-sifat ini dengan *al-munjiyât*, maksudnya tingkah laku yang dapat menyelamatkan dan membahagiakan manusia. Lebih lanjut, al-Ghazali menerangkan bahwa berakhlak baik atau berakhlak terpuji adalah menghilangkan semua adat-kebiasaan yang tercela yang sudah dirincikan oleh agama serta menjauhkan diri daripadanya, sebagaimana menjauhkan diri dari najis dan kotoran, selanjutnya membiasakan adat-kebiasaan yang baik, menggemarinya dan melakukannya.

Dalam rumusan lain, sebagaimana dikatakan al-Qasimi, al-Ghazali menyatakan bahwa budi pekerti yang baik ialah membuat kerelaan seluruh makhluk, baik dalam kesukaan maupun dalam keduakaan. dalam pada itu pada salah satu kitabnya, *al-Arba'in*, al-Ghazali menyatakan bahwa yang dimaksud dengan budi pekerti yang baik ialah “bersifat tidak kikir dan tidak boros, tetapi di antara keduanya”. Atau dengan kata lain, budi pekerti yang baik ialah bersikap di antara dua yang ekstrim.

Sebagaimana pada pembahasan tentang akhlak yang tercela, akhlak yang terpuji juga dapat dikategorikan menjadi 2 (dua) bagian, yaitu taat lahir dan taat batin. Yang dimaksud dengan taat lahir ialah melakukan seluruh amal ibadah yang diwajibkan Tuhan, seperti mengucapkan syahadatain, menegakkan shalat dan seterusnya seperti yang dikehendaki dalam rukun Islam. Selain itu termasuk pula di dalamnya semua perbuatan baik, baik terhadap Tuhan, manusia dan/atau alam sekitar. Ringkasnya, taat lahir ialah segala sifat dan tingkah laku yang baik, yang terpuji, yang dikerjakan oleh anggota lahir manusiawi. Adapun taat batin ialah segala sifat terpuji, sifat yang baik, yang diperbuat oleh anggota batin (hati).

Abu Bakar Atjeh mengatakan: “Adapun taat batin ini yang biasanya juga dinamakan tahliah, tidak lain daripada memakai sifat-sifat yang terpuji, tingkah laku yang dianggap oleh sufi dapat membawa manusia mendekati Tuhannya, sebagaimana dapat membuat manusia itu menjadi manusia yang merasa dirinya berbahagia”.

Sifat-sifat yang baik atau akhlak yang terpuji ini sering disebut dengan *fadhilat* (keutamaan), seperti *fadhilat al-sidq* (keutamaan jujur) dan sebagainya. Tetapi dalam kajian Ilmu Akhlak tidak semua sifat yang baik dinamakan sebagai keutamaan, namun tiap sifat yang dinilai sebagai keutamaan adalah baik. Sebagaimana telah diuraikan di atas bahwa segala tindak-tanduk manusia itu merupakan

manifestasi dari gambaran atau kondisi batinnya. Jadi akhlak yang baik, yang terpuji, dilahirkan oleh sifat (kondisi) batin yang baik, dan akhlak yang tercela dilahirkan dari sifat (kondisi) batin yang buruk.

Dalam pembahasan tentang keutamaan (*fadhilat*) dititikberatkan pada kajian tentang sifat-sifat yang terpendam dalam jiwa manusia yang melahirkan perbuatan-perbuatan lahiriah yang baik. Singkat kata, dalam menetapkan akhlak atau perangai yang baik sebagai keutamaan bukan hanya dilihat dari eksistensi (sifat perbuatan lahiriah) semata sebagai sifat yang baik atau menghasilkan kebaikan kepada dirinya dan orang lain, tetapi juga harus dilihat dari essensi (sifat/kondisi batin) yang mendorong dan menentukan perbuatan seseorang.

Taat-taat Lahir

1. Tobat

Sebenarnya tobat bisa dimasukkan ke dalam bagian ketaatan lahir atau ketaatan batin. Jika dilihat sebagai sikap dan tingkah laku seseorang melakukan tobat, maka ia disebut sebagai taat lahir. Namun jika dilihat dari sifat seseorang menyesali perbuatan salahnya, maka ia termasuk taat batin. Di sini kita masukkan ke dalam bagian taat lahir.

Tobat ialah meninggalkan sifat dan kelakuan yang tidak baik, salah dan dosa, dengan penyesalan dan niat, serta berusaha untuk tidak melakukan kesalahan itu lagi. Dalam agama Islam malahan diajarkan, sekalipun tidak berbuat suatu kemaksiatan, tetap saja dianjurkan untuk bertobat setiap harinya dengan mengucap *istigfar* (mohon pengampunan) agar kesalahan, baik yang disengaja maupun tidak, baik yang diketahui maupun tidak, diampuni oleh Allah. Dalam pada itu, kaum sufi menjadikan tobat sebagai stasiun pertama yang harus dilalui

oleh seorang *salik* (calon sufi) dalam perjalanannya untuk mendekatkan diri kepada Allah.

Seperti disebutkan di atas, tobat menurut ajaran Islam adalah meninggalkan perbuatan dosa dan kesalahan karena menyesal dengan niat tidak melakukannya lagi. Dosa dan kesalahan merupakan masalah penting dalam Islam, karena keduanya menyangkut hubungan baik antara manusia dengan Tuhan, dengan masyarakat dan lingkungannya serta dengan dirinya sendiri. Kebahagiaan, ketentraman dan kesejahteraan banyak ditentukan oleh seberapa jauh ia terhindar atau bersih dari dosa dan kesalahan; ataupun seberapa banyak ketaatan dan kebajikan yang diperbuatnya. Sebaliknya, penderitaan, kesengsaraan dan ketidakbahagiaan manusia banyak pula ditentukan oleh seberapa banyak dosa dan kesalahan yang telah dilakukannya.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, bertobatlah kepada Allah dengan tobat yang semurni-murninya ... (QS. al-Tahrim: 8)*

2. Maaf

Kata maaf berasal dari bahasa Arab, yakni *al-'afw*. *Al-'afw* sebagai suatu istilah ajaran akhlak dalam Islam berarti bahwa seseorang menghapuskan kesalahan atau membatalkan melakukan pembalasan terhadap orang yang berbuat jahat atas dirinya. Dengan pemberian maaf tersebut, seseorang berarti berbuat kebaikan kepada orang lain dan membersihkan dirinya dari sifat marah, dendam, dengki dan permusuhan. Dengan demikian, sifat *al-'afw* berhubungan dengan soal kesejahteraan dan kebahagiaan mental/jiwa seseorang.

Perbedaannya dengan tobat hanya terletak pada obyek yang dilakukan seseorang. Jika tobat banyak hubungannya dengan dosa manusia terhadap Tuhan, sedang maaf banyak hubungannya dengan kesalahan manusia terhadap sesamanya. Namun demikian, ada satu keistimewaan maaf bahwa ia dapat menjadi syarat bagi sah atau diterimanya tobat seseorang, hal ini terkait jika kesalahan dimaksud menyangkut hubungannya dengan sesama makhluk, sebab dalam Islam ditegaskan bahwa Allah tidak akan mengampuni kesalahan yang dilakukan seseorang kepada makhluk sesamanya, kecuali jika si korban sendiri telah memaafkannya.

Dalam Islam, maaf dibedakan menjadi 2 (dua) bagian, yakni pemberian maaf dan permintaan maaf. Pemberian maaf dalam Al-Qur'an memiliki beberapa arti yang hampir bersamaan, yaitu menunjukkan kemurahan hati dalam mengganti kesusahan orang lain dengan kesenangan, membatalkan diri dalam melakukan pembalasan dendam dan mengampuni serta memaafkan kesalahan orang yang telah berbuat jahat kepadanya. Adapun permintaan maaf dapat berarti bahwa orang yang bersalah meminta kemurahan hati orang yang menjadi korban kejahatannya dalam mendapatkan maaf atas kesalahannya.

Sekalipun dalam Islam pemberian maaf sangat ditekankan, namun pemberian maaf tersebut harus juga melalui pertimbangan yang matang agar tidak terjadi hal-hal yang berakibat lebih fatal dari sebelumnya. Yang harus dipertimbangkan oleh orang yang akan memberi maaf adalah apakah pemberian maaf tersebut baik dilakukan atau tidak? Jika pemberian maaf tersebut berefek positif bagi orang yang berbuat salah, dalam arti bisa mengubah jalan hidupnya ke arah yang lebih baik di masa depan, maka pemberian maaf semacam

itu sangat dianjurkan oleh Islam. Tetapi, jika pemberian maaf itu hanya akan menimbulkan dampak negatif, maka tiada maaf baginya dalam Islam. Oleh karena itu pemberian maaf itu sendiri mempunyai syarat-syarat tertentu:

- a. Pemberian maaf tersebut harus timbul dari keinginan untuk berbuat baik dan atas dasar keimanan dan ketakwaan;
- b. Pemberian maaf harus bertujuan untuk perbaikan, perdamaian serta untuk menghilangkan permusuhan dan kebencian;
- c. Pemberian maaf dilakukan bukan karena terpaksa ataupun dalam keadaan tidak memiliki kemampuan untuk melakukan pembalasan, tetapi dilakukan dalam keadaan tidak terpaksa dan berkemampuan untuk membalas serta harus timbul atas dasar kemurahan hati;
- d. Pemberian maaf harus dalam batas-batas yang telah ditentukan agama. Orang yang menutup mata terhadap perbuatan yang tidak sopan dan menahan serangan atas kehormatan dan kesuciannya mungkin tidak bisa disebut pemaaf; dan perbuatan semacam itu adalah perbuatan tercela, karena membiarkan kehormatan, kemuliaan dan kesuciaan dirinya sendiri dilecehkan orang lain.

3. Syukur

Syukur atau bersyukur ialah merasa senang dan berterima kasih atas nikmat yang Tuhan berikan. Hal ini tercermin dari aktivitas atau amal seseorang yang memperoleh nikmat tersebut dalam beribadat kepada Allah, imannya bertambah teguh dan lidahnya semakin banyak mengucap *zikr*.

Jadi sebenarnya, membicarakan masalah syukur sama halnya dengan membicarakan tentang nikmat Tuhan, karena antara keduanya mempunyai hubungan yang jelas, bahkan merupakan

satu kesatuan. Timbulnya rasa syukur setelah memperoleh nikmat berupa pangkat, kedudukan, kekayaan dan lain sebagainya, atau setelah merasakan bahwa apa yang ia miliki adalah nikmat Tuhan. Al-Ghazali mengatakan bahwa nikmat ialah segala kebaikan, kelezatan, kebahagiaan, dan bahkan setiap keinginan yang terpenuhi. Tapi nikmat sejati ialah kebahagiaan hidup ukhrawi.

Nikmat yang diberikan oleh Tuhan kepada manusia sungguh teramat banyak, tidak dapat dihitung jumlahnya, tidak bisa ditimbang beratnya. Dalam firman-Nya dikatakan:

وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya: Dan jika kamu menghitung-hitung nikmat Allah, niscaya kamu tidak dapat menentukan jumlahnya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. al-Nahl: 18)

Secara umum nikmat dapat dibedakan menjadi 2 (dua) bagian, yaitu: *Pertama*, nikmat yang bersifat fitri, yakni nikmat disposisi manusia yang dibawa sejak ia lahir. *Kedua*, nikmat yang mendatang, yang diterima, yang dirasakan pada saat-saat tertentu.

Manusia, walau terlahir ke dunia dalam keadaan telanjang, tapi dia sudah diberikan disposisi berupa perlengkapan akan alat-alat yang diperlukan dalam perjuangan hidupnya seperti telinga, mata, mulut, hidung, hati dan sebagainya. Inilah yang disebut dengan nikmat yang bersifat fitri. Selanjutnya manusia diberikan nikmat yang sifatnya mendatang, yakni segala kenikmatan, kelezatan, kebahagiaan dan sebagainya yang diterimanya dalam perjalanan hidupnya.

Untuk semua nikmat tersebut, maka sangat tidak pantas jika manusia tidak mengindahkan rasa syukur, rasa berterimakasihnya kepada Tuhan. Permasalahannya, bagaimana tatacara melaksanakan syukur tersebut? Seperti diketahui, syukur adalah suatu manifestasi untuk menyatakan terimakasih kepada Tuhan. Hal ini diwujudkan dengan lisan, hati dan anggota badan lainnya. Afif Abd al-Fatah Tabbarah, sebagaimana yang dikutip oleh Asmaran, menyatakan:

“Seseorang yang bersyukur hendaklah lidahnya senantiasa memuji Tuhan karena menyadari betul nikmat yang dikaruniakan-Nya kepadanya. Hatinya haruslah terpaut mencintai Allah, menyaksikan kebahagiaan dan kebaikan yang dinikmatinya itu. Anggota tubuhnya haruslah senantiasa sibuk berbuat taat kepada Allah dengan melaksanakan perintah-perintah-Nya”.

Taat-taat Batin

1. Tawakkal

Tawakkal atau *tawakkul* (bahasa Arab) berasal dari kata kerja *w-k-l*, yang berarti mewakilkan atau menyerahkan. Jika dilihat dari segi istilah, tawakkal berarti berserah diri sepenuhnya kepada Allah dalam menghadapi atau menunggu hasil suatu pekerjaan, atau menanti akibat dari suatu keadaan. Imam al-Ghazali merumuskan definisi tawakkal sebagai berikut: “Tawakkal ialah menyandarkan kepada Allah swt. takkala menghadapi suatu kepentingan, bersandar kepada-Nya dalam waktu kesukaran, teguh hati takkala ditimpa bencana, dengan jiwa yang tenang dan hati tenteram”.

Banyak orang yang salah paham dalam melakukan tawakkal. Menurut pendapatnya, tawakkal ialah memasrahkan diri begitu saja kepada Tuhan tanpa berupaya mengusahakan nasib yang

lebih baik. Ringkasnya, enggan berusaha dan bekerja, tetapi hanya menunggu hasil akhir. Menurut ajaran Islam, tawakkal adalah landasan atau tumpuan terakhir dalam suatu usaha atau perjuangan. Jadi arti tawakkal yang sebenarnya – menurut ajaran Islam – ialah menyerahkan diri kepada Tuhan setelah berusaha keras dalam berikhtiar dan bekerja sesuai dengan kemampuan dalam mengikuti *sunnat Allah* yang Dia tetapkan.

Ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang menyuruh supaya orang-orang mukmin bertawakkal, pada umumnya didahului dengan kalimat-kalimat yang menunjukkan keharusan berusaha atau berikhtiar terlebih dahulu, atau tindakan-tindakan lainnya yang termasuk dalam kategori langkah-langkah yang harus dilakukan. Salah satu contohnya ialah ayat di bawah ini:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

Artinya: *Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya. (QS. Ali Imran: 159).*

Mengapa harus bertawakkal kepada Allah? Islam mengajarkan agar setiap orang yang beriman menyerahkan segala urusannya kepada Allah, karena hanya Allah saja yang Maha Mengetahui apa yang ada di langit dan yang ada di bumi.

Dan apa saja yang menjadi keputusan-Nya itulah yang terbaik bagi manusia.

وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ
وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

Artinya: *Dan kepunyaan Allah lah apa yang ghaib di langit dan di bumi, dan kepada-Nya lah dikembalikan urusan semuanya, maka sembahlah Dia dan bertawakkallah kepada-Nya. Dan sekali-kali Tuhanmu tidak lalai dari apa yang kamu kerjakan (QS. Hūd: 123).*

2. Sabar

Secara etimologis, sabar berarti teguh hati tanpa mengeluh saat ditimpa bencana. Sedangkan yang dimaksud dengan sabar dalam pengertian Islam ialah tahan menderita sesuatu yang tidak disenangi dengan ridha dan ikhlas serta berserah diri kepada Allah. Dapat pula dikatakan secara umum bahwa sabar itu ialah kemampuan atau daya tahan manusiawi dalam mengusai sifat yang destruktif yang terdapat dalam jiwa setiap orang. Sifat destruktif dimaksud ialah hawa nafsu. Jadi, dalam pengertian tersebut sabar mengandung unsur perjuangan, pergulatan, pergumulan, tidak menyerah dan menerima begitu saja.

Jika dilihat dari perwujudannya, sifat sabar dimaksud dapat dibagi menjadi 5 (lima) bagian, yakni:

- a. Sabar dalam beribadat;
- b. Sabar ditimpa malapetaka;
- c. Sabar terhadap kehidupan dunia;
- d. Sabar untuk tidak berbuat maksiat;
- e. Sabar dalam perjuangan hidup.

3. Merasa Cukup (*Qana'ah*)

Qana'ah artinya berpuas hati dengan apa yang ada, maksudnya rela dengan pemberian yang telah dianugerahkan Tuhan kepada dirinya, karena merasa memang itulah yang sudah menjadi bagiannya. Tetapi, pengertian ini sama sekali bukan dimaksudkan untuk menghentikan usaha dalam rangka menambah yang kurang, menyempurnakan sesuatu yang dirasakan belum memuaskan dan mengupayakan hari esok menjadi lebih baik.

Sifat ini dimaksudkan untuk membawa manusia agar tidak berlebih-lebihan dalam mengejar harta duniawi yang, kemungkinan besar, mengakibatkan ia melalaikan kewajiban agamanya. Sifat ini dimaksudkan juga dalam rangka meminimalisasi, atau malah menghilangkan, sifat tamak, rakus, loba dan dengki terhadap apa yang menjadi milik orang lain. Perlu diketahui, bahwa manusia apabila telah terjangkit penyakit loba dan tamak pasti akan terseret kepada kelakuan yang buruk, budi pekerti yang tercela dan cenderung kepada perbuatan keji dan munkar. Oleh karena itu, sifat buruk tersebut mesti diminimalisasi, atau jika bisa, dihilangkan dengan sifat *qana'ah*.

Jika seseorang dapat membersihkan dirinya dari sifat rakus, dan kemudian ia bersifat *qana'ah*, maka ia akan hidup bebas dari pengaruh kehidupan duniawi yang sering menutupi hati manusia dari kebenaran; ia akan merasa bahwa nikmatnya hidup itu hanya ada pada sifat *qana'ah* bersama Tuhan. Rasulullah saw. telah bersabda: "Bukanlah kekayaan itu lantaran banyak harta, kekayaan ialah kekayaan jiwa". Artinya, jiwa yang puas dengan apa yang telah dimiliki, tidak rakus, loba, tamak dan dengki. Rasulullah saw. dalam haditsnya yang lain juga mengatakan: *Qana'ah itu adalah harta yang tidak akan hilang dan (juga) merupakan tabungan yang tidak akan habis.*

BAB III

FAKTOR-FAKTOR YANG MEMPENGARUHI PEMBENTUKAN AKHLAK



A. Teori-teori Pembentukan Akhlak

Berbicara tentang masalah pembentukan Akhlak atau kepribadian seseorang, maka sebenarnya kita akan masuk pada pembicaraan tentang perkembangan (*development*) kepribadian manusia, karena perkembangan itu sendiri berarti serangkaian perubahan progresif yang terjadi sebagai akibat dari proses kematangan dan pengalaman. Perubahan ini bersifat kualitatif mengenai suatu proses integrasi dari banyak struktur dan fungsi yang kompleks. J.P. Chaplin mengumpulkan empat arti dari perkembangan ini; (1) perubahan yang berkesinambungan dan progresif dalam organisme, mulai lahir sampai mati; (2) pertumbuhan; (3) perubahan dalam bentuk dan dalam integrasi dari bagian-bagian jasmaniah ke dalam bagian-bagian fungsional; dan (4) kedewasaan.

Dalam pengertian ini, *key word* yang menjadi bahasan utama perkembangan adalah perubahan. Perubahan dalam diri manusia terdiri atas perubahan kualitatif akibat dari perubahan psikis, dan perubahan kuantitatif akibat dari perubahan fisik. Perubahan kualitatif sering disebut dengan perkembangan, sedang perubahan kuantitatif sering diidentikkan dengan pertumbuhan. Persoalan yang menjadi topik bahasan psikologi adalah perubahan kualitatif atau perkembangan, sebab hal itu terkait dengan fungsi struktur kejiwaan

yang kompleks beserta dinamika prosesnya, meskipun disadari bahwa pertumbuhan fisik sedikit banyak berkorelasi dengan perkembangan psikis.

Dalam Psikologi Perkembangan, pada umumnya terdapat tiga aliran besar yang memiliki teorinya masing-masing tentang hal-hal yang mempengaruhi pembentukan pribadi manusia, yaitu:

1. Aliran Nativisme

Aliran Nativisme adalah aliran yang menitikberatkan pandangannya pada peranan sifat bawaan, keturunan dan kebakaan sebagai penentu perkembangan tingkah laku seseorang. Persepsi tentang ruang dan waktu tergantung pada faktor-faktor alamiah atau pembawaan dari lahir. Aliran ini memandang hereditas sebagai penentu tingkah laku. Sebagian psikolog menyebut hereditas sebagai *anugerah alam*.

Adanya banyak kesamaan antara orangtua dengan anak keturunannya, baik secara fisik maupun psikis merupakan asumsi logis yang mendasari aliran Nativisme ini. Aliran ini dipelopori oleh Scopenhauer, seorang psikolog berkebangsaan Jerman. Aliran ini juga didukung oleh Frans Joseph Gall. Tokoh lain yang termasuk dalam aliran ini adalah Plato, Descartes dan Lombroso.

Aliran ini dipandang sebagai aliran pesimistik dan deterministik (mengingkari kebebasan berkehendak manusia) yang melihat manusia ibarat robot. Hukum deterministik yang dikembangkan aliran ini sangat terbatas, yaitu sebatas pengaruh hereditas. Tingkah laku manusia harus menyerah pada hukum kewarisan yang diwarisi dari orangtua.

2. Aliran Empirisme

Aliran ini juga dinamai dengan aliran Environmentalisme, yaitu suatu aliran yang menitikberatkan pandangannya pada peranan lingkungan sebagai penentu perkembangan tingkah laku. Aliran ini dipelopori oleh filosof berkebangsaan Inggris, John Locke, kemudian dikembangkan oleh psikolog seperti George Berkeley dan David Hume.

Asumsi psikologis yang mendasari aliran ini adalah bahwa manusia lahir dalam keadaan netral, tidak memiliki pembawaan apa pun. Ia bagaikan kertas putih (*tabula rasa*) yang dapat ditulisi apa saja yang dikehendaki. Perwujudan tingkah laku ditentukan oleh faktor luar yang disebut dengan lingkungan, dengan kiat-kiat rekayasa yang bersifat impersonal dan direktif. Lingkungan yang mempengaruhi tingkah laku terdiri atas lima aspek, yaitu geografis, historis, sosiologis, kultural, dan psikologis.

Aliran ini dikenal sebagai aliran yang optimistik dan positivistik. Hal ini disebabkan oleh anggapannya bahwa suatu tingkah laku menjadi lebih baik apabila dirangsang dengan usaha-usaha nyata sebagaimana proses pembelajaran dalam pendidikan. Namun satu hal yang tidak mampu dijelaskan oleh teori aliran ini adalah tingkah laku tertentu yang di luar kesadaran manusia. Tingkah laku itu tiba-tiba ada tanpa pengaruh dari luar. Tingkah laku itu bersifat abstrak yang datangnya sulit dideteksi. Kondisi tingkah laku seperti inilah yang sulit dijelaskan oleh aliran ini sekaligus sebagai kelemahan teorinya. Kelemahan yang tampak dari teori ini juga terlihat dalam setiap penerapan-penerapan teorinya (eksperimentasi) yang cenderung “*dehumanisasi*”.

3. Aliran Konvergensi

Aliran konvergensi adalah aliran yang menggabungkan dua aliran di atas. Konvergensi adalah interaksi antara faktor hereditas dan faktor lingkungan dalam proses perkembangan tingkah laku. Menurut aliran ini, hereditas tidak akan berkembang secara wajar apabila tidak diberi rangsangan dari faktor lingkungan. Sebaliknya, rangsangan lingkungan tidak akan mampu membina perkembangan tingkah laku yang ideal tanpa didasari oleh faktor hereditas. Penentuan kepribadian seseorang ditentukan oleh kerja integral antara faktor internal (potensi bawaan) maupun faktor eksternal (lingkungan pendidikan). Aliran ini dipelopori oleh William Stern dan Adler.

Aliran ini, walaupun dapat menjembatani dan memberikan sintesa antara kedua aliran di atas, namun sebenarnya aliran ini tidak memiliki kerangka filosofis tersendiri tentang hakikat manusia. Ia tiba-tiba muncul dan menetralkan antara kedua belah pihak yang bertentangan. Apabila dugaan ini benar – menurut Abdul Mujib dan Yusuf Mudzakir – berarti keunggulan yang terdapat pada aliran ini mesti disertai dengan kelemahan-kelemahan yang dimiliki kedua aliran sebelumnya, sebab ia hanya mengkonvergensi teori tanpa mengkaji ulang konstruksi filosofisnya.

Bila dicermati secara *radix*, maka dari ketiga aliran di atas tidak satu pun yang membicarakan masalah jiwa, semuanya hanya membicarakan masalah tingkah laku; tepatnya adalah faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangan tingkah laku, maka tidaklah mengherankan kiranya bila Hasan Langgulung mengintrodusir beberapa kritik tajam terhadap *grand theory* psikologi Barat. Menurutny, *grand theory* psikologi ini memiliki dua kelemahan mendasar, yaitu: *Pertama*, semua aliran psikologi Barat – bahkan

yang modernnya sekalipun – sebenarnya bukanlah mengkaji jiwa, tetapi mengkaji akibat jiwa, yaitu tingkah laku. Apakah jiwa itu? Ada atau tidak? Darimana asalnya? Tidak dijangkau oleh psikologi Barat. Maka sebenarnya psikologi Barat lebih tepat digolongkan kepada sains tingkah laku (*behavioral-science*), bukan ilmu tentang jiwa. *Kedua*, mengenai sifat-sifat asal manusia (*human nature*). Misalnya psikologi Barat modern, psikoanalisa menggambarkan manusia adalah makhluk yang selalu responsif terhadap kebutuhan. Ia dikuasai oleh dorongan-dorongan dari dalam yang merupakan libido atau dorongan seksual, sedang Behaviorisme mendasarkan diri pada metode saintific dalam mempelajari tingkah laku manusia. Manusia tunduk pada hukum stimulus-respons (S-R), sehingga manusia adalah makhluk reaktif, mekanistik, deterministik. Selanjutnya psikologi Humanistik yang menganggap manusia bersifat personal, sadar, berorientasi ke masa depan dan menguasai tingkah lakunya, adalah terlampau berlebihan dalam memposisikan manusia dan cenderung menafikan eksistensi Tuhan.

B. Konsep Psikologi Islam dalam Hal Pembentukan Kepribadian Manusia

Konsep Psikologi Islam yang diasumsikan dari struktur nafsani tidak lagi menerima konsep dari ketiga aliran Psikologi Barat (nativisme, empirisme dan konvergensi) dalam hal pembentukan akhlak manusia. Di samping terdapat berbagai kelemahan, ketiga aliran tersebut hanya mengorientasikan teorinya pada pola pikir *antroposentris*. Artinya, perkembangan kepribadian (akhlak) manusia seakan-akan hanya dipengaruhi oleh faktor manusiawi. Manusia dalam pandangan Psikologi Islam telah memiliki seperangkat potensi, disposisi, dan karakter unik. Potensi itu paling tidak mencakup keimanan, ketauhidan, keislaman, keselamatan, keikhlasan, kesucian, kecenderungan menerima kebenaran dan

kebaikan, dan sifat-sifat baik lainnya. Semua potensi itu bukan diturunkan dari orangtua, melainkan diberikan oleh Allah, sejak di alam perjanjian (*mitsq*). Proses pemberian potensi-potensi tersebut melalui struktur *ruhani*. Oleh sebab itu maka struktur ruhani disebut juga dengan fitrah *al-munazzalah*. Jadi secara potensial, kondisi kejiwaan manusia tidak netral, apalagi kosong seperti kertas putih. Manusia adalah makhluk religius (makhluk beragama), namun potensi tersebut memerlukan bimbingan dan pengembangan dari lingkungannya (dalam arti luas) karena secara aktual manusia tidak memiliki kebaikan atau keburukan yang diwarisi, kebaikan atau keburukan sangat tergantung pada realisasi dirinya. Lingkungannya yang akan mengenalkannya pada nilai-nilai dan norma-norma agama yang harus dituruti dan dilakoni.

Pandangan Islam di atas yang merujuk kepada adanya potensi bawaan manusia yaitu fitrah (QS. Al-Rum; 30), yang diartikan sebagai potensi untuk bertauhid ternyata sedikit banyak mulai disadari oleh para psikolog non muslim – sekalipun masih dalam status kontroversial – seperti kajian Psikologi Transpersonal misalnya, berpendapat bahwa jiwa keagamaan sebagai potensi dan daya psikis manusia. Mereka mengakui adanya potensi-potensi luhur (*the highest potentials*) dan fenomena kesadaran (*states of consciousness*) manusia. Aliran Psikologi ini juga mencoba melakukan telaah ilmiah terhadap suatu dimensi yang sejauh ini lebih dianggap sebagai bidang garapan para kebatinan, rohaniawan, agamawan, sufi ataupun mistikus.

Faktor hereditas boleh jadi menjadi salah satu faktor yang mempengaruhi pembentukan pribadi/akhlak manusia. Hal ini diisyaratkan dalam hadits Nabi bahwa pemilihan jodoh itu harus dilihat dari empat segi, yaitu harta, keturunan, kecantikan, dan agama. Nabi kemudian menganjurkan untuk memilih agamanya agar kelak rumah tangganya menjadi bahagia dan selamat. Hadits ini

menunjukkan adanya dan pentingnya faktor hereditas dalam pembentukan pribadi anak, sehingga jauh-jauh sebelumnya ia telah memilih garis keturunan yang baik, agar anaknya nanti memiliki bawaan yang baik pula.

Dalam al-Qur'an banyak ditemukan sosok yang memiliki perkembangan kehidupan yang shaleh, dimana perkembangan itu dipengaruhi oleh faktor keturunan orang tua. Islam menganjurkan agar setiap manusia memiliki keturunan yang berkepribadian tangguh, baik dan ahli ibadah, bukan keturunan yang lemah (QS. Ali Imran: 38, Ibrahim: 40, al-Ahqaf: 15). Perlu dicatat bahwa dalam keshalehan keturunan itu ada juga yang menurunkan keturunan yang buruk, jahat, dan zalim, seperti Kan'an anak Nuh, Qabil dan Habil anak Adam. Jadi, keturunan orangtua bukan satu-satunya faktor yang menentukan kepribadian individu. Baik buruknya kepribadian individu sangat tergantung pada faktor-faktor yang kompleks, seperti faktor lingkungan, potensi bawaan, keturunan, bahkan takdir Tuhan (dalam hal ini; *sunnah* dan *hidayat*).

Demikian juga, Psikologi Islam mengakui adanya peran lingkungan dalam penentuan kepribadian seseorang. Lingkungan ini sendiri diinterpretasikan dengan sangat luas oleh Islam, di mana di dalamnya termasuk pula kebudayaan dan tradisi keagamaan yang akan mempengaruhi terhadap sikap keagamaan seseorang. Faktor pendidikan pun termasuk pula dalam peran lingkungan dimaksud, baik itu pendidikan keluarga, lembaga, maupun masyarakat secara umum. Banyak ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang peran lingkungan ini. Misalnya seruan *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* (QS. Ali Imran: 104, 110, 114), belajar menuntut ilmu agama kemudian mendakwakan untuk orang lain (QS. Al-Taubat: 122), seruan kepada orangtua agar memelihara keluarganya dari tingkah laku yang mengakibatkan pada kebinasaan (QS. Al-Tahrim: 6), seruan

melaksanakan shalat dan sabar, serta seruan melakukan *tilawat*, *tazkiyat*, dan belajar *kitab* atau *hikmah*.

Walau demikian banyak ayat yang mengacu pada pengaruh lingkungan ini, namun seperti halnya faktor hereditas di atas, faktor ini bukan merupakan satu-satunya yang dominan mempengaruhi kepribadian individu. Nabi Musa dan permaisuri Fir'aun, sekalipun berdomisili dan dibesarkan dalam lingkungan yang korup, namun mereka tetap memiliki perkembangan kepribadian yang kokoh. Nabi Ibrahim yang diasuh oleh pembuat patung untuk disembah tetapi ia masih berkepribadian tegar dalam meyakini keberadaan Tuhannya. Dan sebaliknya, Kan'an putera Nuh berkepribadian kufur meskipun lingkungannya baik. Juga Abu Lahab dan isterinya, meskipun mendapatkan prioritas dakwah Nabi Muhammad, namun mereka tetap dalam kezalimannya. Mungkin fenomena ini yang dimaksudkan oleh Jalaluddin dengan sikap keagamaan yang menyimpang.

Satu lagi faktor penentu kepribadian/akhlak manusia yang sangat ditonjolkan dalam Psikologi Islam, yaitu faktor-faktor bawaan yang merupakan *sunnah* atau *taqdir* Allah untuk manusia. Misalnya bawaan memikul amanat (QS. Al-Ahzab: 72), bawaan untuk menjadi khalifat di muka bumi (QS. Al-Baqarah: 30), bawaan menjadi hamba Allah agar selalu beribadat kepadaNya (QS. Al-Zariyat: 56), bawaan untuk mentauhidkan Allah (QS. Al-A'raf: 72). Dan juga faktor-faktor perbedaan individu, misalnya perbedaan karunia yang diberikan (QS. Al-Nisa: 32), perbedaan kemampuan dan status (QS. Hud: 93), perbedaan bakat, minat dan watak (QS. Al-Isra: 84), perbedaan jenis kelamin, bangsa dan negara (QS. Al-Hujurat: 13), perbedaan bahasa dan warna kulit (QS. Al-Rum: 22).

Faktor terakhir yang diasumsikan oleh Psikologi Islami sebagai faktor yang mempengaruhi kepribadian manusia adalah keaktifan Allah dalam perkembangan manusia yang diwujudkan dalam bentuk pemberian *sunnah* dan *hidayat* (QS. Al-A'la: 2-3 dan Thaha: 50). Sunnah dan hidayat merupakan anugerah, pertolongan (*inayat*) dan ketentuan (*taqdir*)Nya untuk kebaikan perkembangan hidup manusia. Sunnah Allah adalah hukum-hukum atau aturan-aturan Allah yang ditetapkan untuk struktur nafsani manusia agar tetap lestari dan berdaya fungsi. Sedangkan hidayat adalah petunjuk Allah, yang secara umum berarti al-Qur'an (QS. Al-Baqarah: 2).

BAB IV

TASAWUF DAN KARAKTERISTIKNYA



A. Karakteristik Umum

Dalam pengertian umum, mistik atau tasawuf sering diidentikkan. Sebenarnya, jika dilihat lebih cermat, pengertian antara kedua istilah ini mempunyai segi-segi perbedaan mendasar, di samping juga terdapat segi-segi persamaannya.

Dipahami dalam kata ‘mistik’ terkandung sesuatu yang misterius, yang tidak bisa dicapai dengan cara (metode) biasa atau dengan usaha intelektual murni. Misteri atau mistik memang berasal dari kata Yunani *myein*; “menutup mata”. Mistik telah disebut sebagai “arus besar kerohanian yang mengalir dalam semua agama”. Dalam arti luas, mistik bisa didefinisikan sebagai “kesadaran terhadap Kenyataan Tunggal – yang mungkin – disebut Kearifan, Cahaya, Cinta atau Nihil”.

Mistik juga diartikan sebagai suatu ajaran atau kepercayaan bahwa manusia dapat mengadakan komunikasi langsung dengan Tuhan atau bahkan mencapai tingkat penghayatan penyatuan dengan-Nya lewat perantara tanggapan batin dalam meditasi. Disebutkan dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethic* bahwa mistik adalah suatu ajaran tentang adanya hubungan atau kemungkinan persatuan jiwa manusia dengan Tuhan. Dalam konteks ini William James dalam *The Varieties of Religion Experience* mengatakan bahwa menurut beberapa orang pengarang, yang disebut sebagai mistikus ialah orang yang meyakini adanya peleburan atau kembalinya roh kepada Tuhan.

Reynold A. Nicholson, seorang orientalis pemerhati mistik, menyatakan bahwa kata mistik berasal dari agama (bangsa) Yunani, yang kemudian merembes ke dalam kepustakaan Eropa, dan ke dalam bahasa-bahasa Arab, Persia dan Turki – yang merupakan bahasa utama dalam Islam – disebut dengan istilah “sufi”. Memang kedua istilah ini; mistikus dan sufi, tidak memiliki makna yang serupa, karena istilah sufi memiliki konotasi religius yang lebih khusus dan biasa digunakan secara terbatas hanya untuk menyebut mistik dari para penganut ajaran Islam. Kata dalam bahasa Arab tersebut, walau ketika diperkenalkan pertama kalinya harus berhadapan dengan istilah Yunani – yang untuk pengucapannya, lidah terselubungi oleh misteri suci, mata tertutup, dengan pandangan yang memukau – namun ternyata mengandung makna yang lebih luhur dan memancarkan kebersahajaan.

Sekarang, apakah tasawuf itu? Apa karakteristik umumnya jika terdapat dalam filsafat, layakkah ia disebut sebagai filsafat tasawuf? Untuk menjawab pertanyaan ini, pertama sekali perlu dikemukakan bahwa tasawuf secara umum adalah falsafah hidup dan cara tertentu dalam tingkah laku manusia dalam upayanya merealisasikan kesempurnaan moral, pemahaman tentang hakikat realitas dan kebahagiaan rohani.

Meskipun kata tasawuf sudah begitu populer, namun bersamaan dengan itu, pengertian yang diberikan kepada kata ini masih kabur dan beragam makna, adakalanya malah bertentangan. Hal ini terjadi karena tasawuf atau misitisme telah menjadi milik bersama berbagai agama, filsafat dan kebudayaan dalam berbagai kurun. Dalam kenyataannya, setiap sufi ataupun mistikus selalu berusaha mengungkapkan pengalamannya dalam kerangka ideologi dan pemikiran yang berkembang di tengah masyarakatnya. Ini berarti ungkapan-ungkapannya tidak dapat bebas dari kemunduran dan kemajuan kebudayaan zamannya. Dari sini kita dapat menarik

kesimpulan bahwa pada dasarnya pengalaman para sufi ataupun mistikus adalah sama. Perbedaan di antara mereka hanyalah karena ketidaksamaan interpretasi atas pengalaman itu sendiri karena pengaruh kebudayaan di mana sang sufi atau mistikus tersebut berafiliasi.

Terdapat dua bentuk tasawuf atau mistisisme, *pertama* bercorak religius, yang *kedua* bercorak filosofis. Tasawuf yang bercorak religius adalah suatu gejala yang sama dalam semua agama. Begitu juga dengan tasawuf yang bercorak filosofis, sejak lama dikenal di Timur sebagai warisan filsafat orang-orang Yunani, maupun Eropa abad pertengahan ataupun modern. Di kalangan filosof Eropa Modern yang mempunyai kecenderungan mistis ialah Bradley di Inggris dan Bergson di Perancis.

Tasawuf yang religius adakalanya berpadu dengan filsafat. Hal ini dapat dilihat pada beberapa sufi muslim atau banyak mistikus Kristen. Karena itu, pada diri seorang filosof, terjadinya kecenderungan mistis merupakan sesuatu yang tidak asing. Bertrand Russel dalam *Mysticism and Logic* menerangkan bahwa di antara para filosof pun ada yang mampu memadukan kecenderungan mistis dan kecenderungan intelektual. Untuk itu, ia menyebut Heraclitus, Plato dan Parmenides sebagai contoh, di mana para tokoh besar filsafat ini selain memerlukan ilmu pengetahuan, juga memerlukan mistisisme (intuisi-mistis) sebagai pemberi *ilham* bagi berbagai problema besar yang terdapat pada tiap manusia.

Bertrand Russel, setelah menganalisis kondisi-kondisi ketasawufan, telah berusaha untuk membatasi ciri-ciri filsafat tasawuf ke dalam 4 (empat) karakteristik yang menurutnya akan membedakan tasawuf dari filsafat-filsafat lainnya pada semua kurun waktu dan di seantero penjuru dunia.

Karakteristik tersebut ialah:

1. Keyakinan atas adanya intuisi dan pemahaman batin sebagai metode untuk mendapatkan pengetahuan (kebalikan dari pengetahuan rasional-analitik);
2. Keyakinan atas ketunggalan (wujud), serta pengingkaran atas kontradiksi dan diferensiasi, bagaimanapun bentuknya;
3. Pengingkaran atas realitas zaman;
4. Keyakinan atas kejahatan sebagai sesuatu yang hanya sekadar lahiriah dan ilusi semata, yang dikenakan pada kontradiksi dan diferensiasi, yang dikendalikan oleh rasio-analitis.

Perlu diketahui bahwa karakteristik pertama yang dikemukakan oleh Russel adalah metode pengetahuan besar yang dapat ditemukan pada semua Sufi ataupun mistikus dari semua aliran dan kurun waktu. Sementara karakteristik lainnya hanya dapat dikenakan pada para Sufi penganut aliran *wujudiyyah* saja.

Dalam pada itu, Abu al-Wafa' al-Taftazani mengemukakan bahwa tasawuf pada umumnya memiliki 5 (lima) ciri yang bersifat praktis, moral dan epistemologis yang sesuai dengan semua bentuk tasawuf atau mistisisme, yaitu:

1. Peningkatan moral.
Setiap tasawuf memiliki nilai-nilai moral tertentu yang tujuannya untuk membersihkan jiwa. Dengan demikian, untuk mencapainya diperlukan latihan-latihan fisik-psikis tersendiri, serta pengekangan diri dari materialisme duniawi.
2. Sirna (*fana'*) dalam Realitas Mutlak.
Inilah ciri khas tasawuf dalam pengertian sebenarnya. Yang dimaksud dengan *fana'* ialah bahwa dengan latihan-latihan fisik serta psikis, akhirnya seorang sufi akan sampai pada kondisi psikis tertentu, di mana dia tidak lagi merasakan adanya diri

ataupun kekuatannya, bahkan dia merasa kekal-abadi dalam Realitas Yang Tertinggi.

3. Pengetahuan intuitif langsung.

Ini adalah metode epistemologi yang membedakan tasawuf dengan filsafat. Apabila filsafat di dalam memahami realitas menggunakan metode-metode intelektual, maka orangnya disebut filosof. Sedang, jika seseorang berkeyakinan atas terdapatnya metode lain untuk memahami hakikat realitas di samping metode empiris dan penalaran intelektual, yang disebut dengan *kasyf* atau intuisi, ataupun sebutan-sebutan lainnya yang serupa, maka dia disebut sebagai sufi dalam arti sesungguhnya.

4. Ketenteraman dan kebahagiaan.

Ini merupakan karakteristik khusus pada semua bentuk tasawuf. Sebab, tasawuf dimaksudkan sebagai pengendali berbagai dorongan hawa nafsu serta pembangkit keseimbangan psikis. Dengan demikian mereka terbebas dari rasa takut dan merasa intens dalam ketenteraman jiwa serta kebahagiaan jiwa pun terwujud. Sebagian mereka mengatakan bahwa dengan *fana'* dalam Yang Mutlak dapat membangkitkan kebahagiaan pada diri seorang manusia yang tidak mungkin dapat diungkapkan dengan kata-kata.

5. Penggunaan simbol dalam pengungkapan.

Yang dimaksud dengan penggunaan simbol ialah ungkapan-ungkapan yang dipergunakan para sufi tersebut biasanya mengandung arti ganda. Pertama, pengertian yang ditimba dari harfiah kata-kata. Kedua, pengertian yang ditimba dari analitis dan pendalaman. Pengertian yang kedua ini hampir sepenuhnya tertutup bagi yang bukan sufi dan sulit baginya untuk memahami ucapan sufi tersebut, apalagi untuk memahami maksud dan tujuan ucapan mereka. Sebab, tasawuf adalah

kondisi-kondisi efektif yang khusus, yang mustahil dapat diungkapkan dengan kata-kata.

Perlu dijelaskan, bahwa kelima karakteristik di atas hanya dapat dikenakan pada tasawuf dalam bentuknya yang matang dan sempurna, sebab tasawuf dalam setiap budaya mengalami berbagai fase perkembangan, sehingga, adakalanya hanya sebagian saja dari kelima karakteristik tersebut berkesesuaian dengan sebagian fase, sementara sebagian yang lain tidak. Hal ini, misalnya terjadi pada fase tasawuf Islam pada fase-fase awal.

Selanjutnya perlu dikemukakan, bahwa setiap karakteristik yang dicapai bisa menjadi tanda fase peringkatnya. Dengan demikian terdapat pula perbedaan tujuan tasawuf sesuai dengan perbedaan fase-fase peringkat karakteristik. Misalnya, sebagian sufi telah berhenti hanya sebatas tujuan moral saja, yakni membersihkan jiwa, mengendalikan kehendak yang membuat manusia hanya konsisten terhadap keluhuran moral. Tasawuf yang seperti ini bersifat mendidik, ditandai dengan coraknya yang praktis. Atau dengan istilah lain, tasawuf pada fase ini bersifat *akhlaqi*. Sedang sebagian sufi lainnya memiliki tujuan yang lebih jauh lagi, yakni mengenal Tuhan. Dan demi terealisasinya tujuan tersebut, mereka pun membuat syarat-syarat tertentu. Para penempuh tasawuf ini, khususnya, lebih banyak menaruh perhatian terhadap bahasan atas metode dan sarana untuk mengenal Tuhan, antara lain disebut *kasyf*. Selain itu, tasawuf yang bercorak filosofis ini mencanangkan tasawuf sebagai penentu sikap terhadap semesta dalam upaya mendapatkan penjelasan tentang Dia; dan juga untuk menentukan garis hubungan semesta dengan Khaliqnya dan hubungan manusia dengan-Nya.

B. Pengertian Sufi dan Tasawuf

Terdapat beberapa pendapat tentang asal-usul kata “tasawuf”. Ada yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *safa*’, artinya suci, bersih atau murni. Memang, jika dilihat dari segi niat maupun tujuan dari setiap tindakan dan ibadah kaum sufi, maka jelas bahwa semua itu dilakukan dengan niat suci untuk membersihkan jiwa dalam mengabdikan kepada Tuhan. Al-Kalabazi mengatakan: “Para sufi dinamakan demikian karena kemurnian hati dan kebersihan tindakan mereka”. Bisyr ibn al-Haris mengatakan: “Sufi adalah orang yang hatinya tulus terhadap Allah”. Sementara yang lain mengatakan: “Sufi adalah orang tulus terhadap Allah dan mendapat rahmat tulus pula daripada-Nya”. Jelaslah bahwa tubuh secara total mengalami pembaharuan dan semua sikap ditingkatkan oleh kesucian dan ketulusan hati. Tersingkapnya rahasia ketuhanan sepenuhnya tergantung pada kesucian batin. Tetapi bila istilah sufi berasal dari kata *safa*’, maka bentuk yang tepat seharusnya *safawi*, bukan sufi.

Ada lagi yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *saff*, artinya saf atau baris. Mereka dinamakan sebagai sufi, demikian menurut pendapat ini, karena berada pada baris (*saff*) pertama di hadapan Tuhan, karena besarnya keinginan-tahuan mereka akan Dia, besarnya kecenderungan hati mereka terhadap-Nya dan tinggalnya bagian-bagian rahasia dalam diri mereka di hadapan-Nya. Akan tetapi, jika istilah sufi mengacu pada kata *saff*, maka bentuk seharusnya menjadi *saffi*, bukan sufi.

Ada juga yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *suffah*, yakni *suffat al-masjid*, artinya serambi masjid. Istilah ini dihubungkan dengan suatu tempat di Masjid Nabawi yang didiami oleh sekelompok para sahabat Nabi yang sangat fakir dan tidak mempunyai apa-apa, bahkan tempat tinggal. Mereka dikenal sebagai *Ahl al-Suffah*. Mereka adalah orang-orang yang meninggalkan usaha-usaha duniawi, waktunya hanya tersedia untuk memahami Al-

Qur'an, memperbanyak *zikr*, berjihad dan berdakwah di jalan Tuhan. Jelasnya, mereka dinamakan sufi karena sifat-sifat mereka yang menyamai sifat-sifat orang yang tinggal di serambi (*suffah*) mesjid yang hidup di zaman Rasulullah.

Suhrawardi mengatakan bahwa mereka berkumpul di Masjid Madinah seperti halnya mereka berkumpul di Zawiyah dan Ribath. Mereka telah meninggalkan dunia secara majazi, terpisah dari rumah dan meninggalkan teman-teman mereka. Mereka mengambil barang duniawi hanya sekadarnya saja, untuk menutupi ketelanjangan dan mengisi perut mereka yang lapar. Salah seorang dari mereka ditanya: "Siapakah sufi itu?", ia menjawab "Dia yang tidak memiliki atau dimiliki". Maksudnya ialah bahwa ia bukan budak dari keinginan nafsunya sendiri. Yang lain berkata: "Sufi adalah orang yang tidak memiliki apa-apa, atau kalau ia memiliki sesuatu ia mempergunakannya sekadarnya". Tetapi, jika istilah sufi berasal dari kata *suffah*, maka bentuknya yang benar menjadi *suffi*, bukan sufi.

Sementara yang lain mengatakan bahwa kata tasawuf berasal dari kata *suf*, yaitu bulu domba atau wol. Mereka tidak memakai pakaian yang terbuat dari kain yang halus disentuh atau indah dipandang. Mereka (kaum sufi) memakai pakaian hanya untuk menutupi ketelanjangan mereka dengan bahan yang terbuat dari kain kasar, *suf* (wol kasar). Jika kata kata sufi merupakan turunan dari *suf* dapat diterima, maka kata sufi ini tepat dari sudut pandang etimologis dan tata bahasa. Al-Kalabazi berpendapat bahwa jika kata sufi berasal dari kata *suf* ini dapat diterima, maka ia tepat menurut gramatika bahasa Arab; dan sekaligus memiliki semua makna (yang dibutuhkan) seperti mengelak atau cenderung menjauhkan diri dari dunia, meninggalkan tempat tinggal yang telah mapan, terus menerus melakukan pengembaraan, menolak kesenangan jasmani,

memurnikan tingkah laku, membersihkan kesadaran, meluaskan ilmu dan sifat kepemimpinan.

Ibn Khaldun juga berpendapat bahwa kata sufi merupakan kata jadian dari *suf*. Tetapi perlu diingat, bukan sekadar karena ia memakai pakaian yang terbuat dari bulu domba (*suf*) semata, maka seseorang disebut sufi. Noldeke, demikian Nicholson menjelaskan, dalam sebuah artikelnya menunjukkan bahwa kata sufi berasal dari kata *suf* (bulu domba). Mulanya sebutan tersebut dikenakan pada orang-orang Islam yang hidup seperti pertapa (asketis), menyerupai kehidupan para biarawan Nasrani. Orang-orang tersebut biasanya mengenakan pakaian dari anyaman bulu domba yang kasar, sebagai tanda tobat dan kehendaknya untuk meninggalkan kehidupan duniawi.

Reynold A. Nicholson mengatakan, dengan melihat asal-usul kata (etimologi), serta sumbernya dari bahasa Arab, yang artinya “kemurnian”, atau membawa kepada pengertian, bahwa orang sufi adalah orang yang “murni hatinya” atau insan “yang terpilih”, namun demikian, katanya, beberapa sarjana Eropa berpendapat bahwa asal-usul kata tersebut adalah *sophos* (bahasa Yunani), dalam pengertian sebagaimana pada kata *theosophi*, yang artinya kebijaksanaan. Jirji Zidan, yang juga berkeyakinan bahwa ada hubungan kalimat Arab ini (tasawuf) dengan kalimat Yunani tersebut, beralasan karena ilmu mereka (orang Islam) belum lagi muncul dan mereka belum dikenal dalam sifat ini, kecuali setelah masa penerjemahan kitab-kitab Yunani ke dalam bahasa Arab.

Menurut Ibrahim Basyuni, pendapat dan alasan di atas kurang tepat karena huruf *sigma* Yunani disamakan/ ditransliterasikan dengan *sin* Arab pada semua kalimat Yunani yang diArabkan. Bukan dengan huruf *shad*. Jadi, jika sufi asalnya dari Yunani maka mencantumkan huruf *shad* (pada awalnya) tidak sesuai dengan

ketentuan yang seharusnya. Seharusnya huruf *sin* sebagaimana kelihatan dalam kata *falsafah* dari kata *philosophia*.

Ternyata, memberikan definisi tentang tasawuf, baik dari segi etimologis maupun terminologis, merupakan suatu pekerjaan yang terasa sulit, karena, seperti telah disinggung di atas, umumnya definisi yang dikemukakan para sufi adalah hasil pengalaman batin di dalam melakukan hubungan dengan Tuhan. Jelas di sini apabila berbicara mengenai tasawuf, maka faktor rasa lebih menonjol daripada rasio, bahkan kadang-kadang rasio kurang dapat menangkap ungkapan rasa.

Memang banyak definisi tasawuf atau sufi yang dapat ditemukan dalam beberapa literatur klasik. Namun, kata Annemarie Schimmel, definisi-definisi itu hanya sekadar petunjuk saja bagi kita. Sebab tujuan tasawuf, adalah sesuatu yang tidak bisa dilukiskan, memang tidak bisa dipahami dan dijelaskan dengan ungkapan apapun, baik filsafat maupun penalaran. Hanya kearifan hati, *gnosis*, bisa mendalami beberapa di antara segi-seginya. Diperlukan suatu pengalaman rohani yang tidak tergantung metode-metode inderawi ataupun pikiran.

Walau demikian, jika kita beranjak dari pengertian sufi/tasawuf dalam konteks etimologis di atas, dapat dipahami bahwa tasawuf secara umum dapat dipahami sebagai “sikap mental seseorang untuk selalu memelihara kesucian hati, beribadat, rela berkorban demi kebaikan, hidup dengan pola sederhana dan selalu bersikap bijaksana”. Sekalipun sebenarnya definisi ini belum representatif untuk menjelaskan apa yang dimaksud dengan tasawuf secara sejatinya.

Ibrahim Basyuni telah memilih 40 (empat puluh) definisi tasawuf yang diambil dari rumusan-rumusan ahli sufi yang hidup pada abad III (200-334 H). Meskipun demikian banyaknya definisi tersebut, belumlah didapati sebuah definisi yang mencakup

pengertian tasawuf secara menyeluruh. Hal ini, kata Basyuni, disebabkan karena para ahli tasawuf tidak ada yang memberikan definisi tentang ilmunya sebagaimana para ahli filsafat. Ahli tasawuf hanya menggambarkan tentang suatu keadaan yang dialaminya dalam kehidupan rohaninya pada waktu tertentu.

Menurut Basyuni, untuk mendapatkan suatu definisi yang universal haruslah bertolak dari definisi yang banyak tersebut, sehingga terdapat pengertian yang saling melengkapi. Untuk itu, katanya, definisi-definisi yang ada dapat dikelompokkan sebagai berikut:

1. *Al-Bidâyah*, yaitu definisi yang membicarakan tentang pengalaman manusia pada tahap awal.

Manusia sebagai makhluk yang terbatas mulai merasakan keberadaan Tuhan melalui fitrahnya. Ia mulai merasakan bahwa yang wujud ini tidak terbatas hanya pada yang dilihat, tetapi di balik itu masih ada Wujud yang lebih sempurna yang selalu dirindukan oleh nurani manusia. Dan hatinya akan mendapat ketenangan sesudah mengenal-Nya. Ia berusaha mendekatkan diri dan ingat kepada-Nya. Dalam waktu yang sama ia merasakan bahwa adanya tabir yang memisahkan antara dirinya dengan Wujud yang sempurna dimaksud. Tabir pemisah itu sedikit demi sedikit akan hilang setiap ia mulai tekun berpikir mendalami dirinya dan mengurangi keinginan memenuhi nafsu jasmaniahnya. Perasaan fitrah ini telah ada sebelum lahirnya agama-agama, karena ia berasal dari fitrah yang sehat yang terdapat dalam dirinya. Karena itu, hampir tidak terdapat perbedaan antara pengalaman dan keadaan yang dialami oleh seorang penganut Hinduisme, Budhisme, Islam dan sebagainya, kendatipun agamanya jelas berbeda.

Definisi yang mengungkapkan pengalaman pada kelompok atau tahap *bidayah* ini antara lain berasal dari:

- a. Ma'ruf al-Karkhi (w. 200 H.) mengatakan, tasawuf ialah mengambil hakikat dan putus asa terhadap apa yang ada di tangan makhluk. Maka siapa yang tidak benar-benar fakir, dia tidak benar-benar bertasawuf.
- b. Abu Turab al-Nakhsabi (w. 245 H.) mengatakan, sufi ialah seseorang yang tidak ada sesuatupun yang mengotori dirinya dan dapat membersihkan segala sesuatu.
- c. Zu al-Nun al-Mishri (w. 254 H.) mengatakan, sufi ialah orang yang tidak suka meminta dan tidak merasa susah karena ketiadaan.
- d. Sahl ibn 'Abdillah al-Tustari (w. 283 H.) mengatakan, sufi ialah orang yang bersih dari kekeruhan dan penuh dengan cara pikir yang terpusat pada Tuhan dan memutuskan hubungan dengan manusia, serta baginya sama antara emas dan loyang.

2. *Al-Mujâhadah*, yaitu definisi yang membicarakan tentang pengalaman yang menyangkut kesungguhan dan kegiatan.

Hal ini dilihat dari segi amaliah yang dilakukan ahl sufi, yang dimulai dari menghiasi diri dengan suatu perbuatan yang diajarkan agama dan akhlak mulia. Definisi-definisi tasawuf yang termasuk dalam kelompok ini antara lain dari:

- a. Abu al-Husin al-Nuri (w. 295 H.) mengatakan, tasawuf bukanlah wawasan atau ilmu, tapi akhlak. Karena seandainya wawasan, maka ia dapat dicapai hanya dengan kesungguhan; dan seandainya ilmu, ia dapat dicapai dengan belajar. Akan tetapi tasawuf hanya dapat dicapai dengan berakhlak dengan akhlak Allah. Dan engkau tidak mampu

menerima akhlak ketuhanan hanya dengan wawasan dan ilmu.

- b. Sahl ibn 'Abdillah al-Tustari juga mengatakan, tasawuf ialah sedikit makan, tenang dengan Allah dan menjauhi manusia.
- c. Abu Muhammad Ruwaim (w. 303 H.) berkata, tasawuf terdiri dari 3 (tiga) perangai: Berpegang kepada kefakiran dan mengharap Allah, merendahkan diri dan mendahulukan orang lain dengan tidak menonjolkan diri dan meninggalkan usaha.

3. *Al-Mazâqah*, yaitu definisi yang membicarakan pengalaman dari segi perasaan.

Dalam melaksanakan kehidupan beragama sebagaimana biasa, hubungan antara seseorang dengan Tuhannya tidak lebih dari hubungan seorang hamba yang menyembah Tuhan, seorang hamba harus tunduk dan taat pada perintah dan larangan Tuhan yang diyakininya sebagai pencipta. Sementara dalam kehidupan tasawuf segala kemauan dilebur untuk larut dalam kehendak Tuhan. Umur, kegiatan dan seluruh perhatian dikerahkan sehingga hubungan tersebut lebih kuat dan murni. Definisi-definisi yang termasuk dalam kategori ini adalah:

- a. Al-Junaid al-Baghdadi (w. 297 H.) mengatakan, tasawuf ialah bahwa engkau bersama Allah tanpa ada penghubung.
- b. Abu Muhammad Ruwaim juga mengatakan, tasawuf ialah membiarkan diri dengan Allah menurut kehendak-Nya.
- c. Abu Bakr al-Syibli (w. 334 H.) berkata, orang-orang sufi adalah anak-anak kecil di pangkuan Tuhan.

Dengan definisi-definisi yang dikutip di atas dapatlah diambil suatu pengertian yang diharapkan dapat menggambarkan definisi tasawuf yang universal dan refresentatif, yaitu tasawuf ialah

“kesadaran murni yang mengarahkan jiwa secara benar kepada amal dan kegiatan yang sungguh-sungguh, menjauhkan diri dari keduniaan dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan, untuk mendapatkan perasaan berhubungan erat dengan-Nya.”

Jika tadi kita mencoba merumuskan definisi tasawuf dengan sebelumnya mengumpulkan beberapa definisi yang dianggap representatif, namun rasanya belum memberikan pengertian yang komprehensif. Kita tahu bahwa tasawuf dalam Islam melewati berbagai fase dan kondisi. Pada tiap fase dan kondisi yang dilewati terkandung berbagai pengertian dari sejumlah aspek yang sesuai. Meski begitu, dalam hal ini ada satu asas tasawuf yang tidak diperdebatkan, yaitu bahwa tasawuf adalah moralitas berdasarkan Islam. Mungkin ini yang dimaksud oleh Ibn al-Qayyim dengan: “Para pembahas ilmu ini telah sependapat bahwa tasawuf adalah moral”. Sementara al-Kattani mengatakan: “Tasawuf adalah moral, barang siapa di antara kamu semakin bermoral, tentulah jiwanya pun semakin bening”. Dengan pengertian seperti ini, maka tasawuf juga berarti semangat atau nilai Islam (sisi esoterik), sebab semua ajaran Islam dibangun di atas landasan moral.

BAB IV

DASAR-DASAR QUR'ANI TASAWUF



A. Asal Usul Ajaran Tasawuf: Beberapa Asumsi

Ada beberapa asumsi mengenai latar belakang lahirnya tasawuf dalam Islam. Asumsi yang dimaksudkan di sini adalah pendapat yang mengatakan bahwa tasawuf itu bersumber dari ajaran luar Islam, yang masuk ke dalam dan menjadi ajaran ajaran Islam. Orang muslim menyebutnya tasawuf (*al-tashawwuf*); dan orientalis Barat menamainya dengan sufisme (*sufism*). Asumsi-asumsi ini, antara lain, mengatakan bahwa tasawuf Islam berasal dari:

1. Unsur Kristen (Nashrani)

Di dalam ajaran Kristen terdapat paham yang menjauhi dunia atau hidup mengasingkan diri dalam biara. Dalam kepustakaan Arab pun memang terdapat tulisan-tulisan tentang para rahib Kristiani yang hidup mengasingkan diri di padang pasir Arabia. Asumsi ini mengatakan lebih jauh bahwa *zâhid* dan sufi Islam yang juga meninggalkan hidup duniawi atau memilih cara hidup sederhana dan mengasingkan diri adalah jelas itu pengaruh cara hidup para rahib Kristen tersebut.

Tidak dapat disangkal bahwa orang Arab sangat akrab dengan cara hidup orang Nashrani, karena itu berpengaruh pada cara-cara mereka menjalankan latihan (*riyâdhah*) dan ibadah. Tak heran jika Von Kromyer berpendapat bahwa tasawuf adalah buah dari kenasranian pada zaman Jahiliyah. Goldziher juga mengatakan bahwa sikap *fakîr* dalam tasawuf Islam berpangkal

pada agama Nashrani. Pakaian wol kasar (*suf*) yang dipakai para *zâhid*/sufi adalah milik agama Nashrani.

Lebih jauh, Ignaz Goldziher berpendapat bahwa tasawuf mempunyai dua aliran. *Pertama*, asketisme (*zuhd*) yang penuh dengan semangat Islam, sekalipun di sana sini terlihat pengaruh asketisme Maschi. Kedua, tasawuf dalam pengertian yang lebih luas, termasuk di sini segala ucapan yang berkaitan dengan pengenalan terhadap Tuhan (*ma'rifah*), keadaan rohaniah (*hâl/ahwâl*) dan rasa (*zauq*). Menurutnya yang kedua ini tampak sekali dipengaruhi oleh ajaran agama Maschi, di samping pengaruh Neo Platonisme, Budhaisme, dan Hinduisme.

Ringkasnya, ajaran-ajaran tasawuf yang dikatakan berasal dari agama Maschi itu ialah:

- a. Sikap fakir, karena Isa adalah orang fakir; dan kitab Injil disampaikan kepada orang fakir sebagaimana beliau pernah berucap dalam Injil Matius: "Beruntunlah kalian orang-orang miskin karena bagi kalianlah kerajaan Allah ... Beruntunlah kalian orang-orang yang lapar karena kalian akan kenyang";
- b. Sikap tawakkal, karena para pendeta telah mengamalkannya dalam sejarah hidup mereka sebagaimana dikatakan dalam Injil: "Perhatikanlah burung-burung di langit, ia tidak menanam, ia tidak mengetam, tetapi tidak pernah berduka cita pada waktu susah. Bapak kamu di langit memberi kekuatan kepadanya, bukankah kamu lebih mulia daripada burung?"
- c. Fungsi *syekh*, *mursyîd* atau guru dalam tasawuf menyerupai fungsi pendeta dalam agama Nashrani, hanya saja bedanya, pendeta punya wewenang untuk menghapus dosa;
- d. Selibasi, yakni menahan diri untuk tidak kawin. Perkawinan dianggap sebagai penghalang dan bahkan bisa mengalihkan

perhatian terhadap Tuhan, karena bagi orang sufi sesaat saja lupa kepada Tuhan merupakan dosa. Khusus mengenai hal ini, yakni cinta Ilahi, Yesus (Isa) sendiri diriwayatkan dalam Injil bahwa ia menjumpai tiga golongan orang yang mukanya pucat. Golongan yang terakhir adalah golongan yang paling pucat, dan manakala ditanya oleh Yesus mengapa mereka demikian, mereka menjawab: "Cinta kami kepada Tuhan", mendengar itu Yesus pun berucap: "Jika kalian selalu mendekat kepada Tuhan, maka Dia pun akan selalu mendekati kalian".

2. Unsur Filsafat Yunani

Filsafat mistik Pythagoras mengatakan bahwa roh manusia bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Badan jasmani merupakan penjara bagi roh. Kesenangan roh yang sebenarnya berada di alam samawi. Untuk memperolehnya, manusia harus membersihkan roh dengan meninggalkan hidup duniawi yang serba materialis, yakni dengan sikap *zuhd*, untuk selanjutnya berkontemplasi. Ajaran ini menurut sebagian orang, juga turut mempengaruhi timbulnya *zuhd* dan tasawuf dalam Islam.

Aristoteles, kata Nicholson, merupakan pribadi yang amat besar pengaruhnya di kalangan filosof Muslim. Ditambahkannya pula, banyak umat Islam yang kenal akrab dengan nama Plotinus, yang biasa disebut dengan "Empunya Yunani" (*The Greek Master, al-Syaikh al-Yunani*). Tetapi semenjak orang-orang Arab memperoleh pengetahuan pertamanya tentang Aristoteles dari kaum pemberi komentar (komentator) Neo Platonisme, maka sistem yang kemudian mereka akrab adalah dari Porphyry dan Proclus. Inilah kemudian yang disebut dengan Teologi Aristoteles, yang versi

Arabnya muncul pada abad kesembilan (Masehi), yang sesungguhnya pedoman (manual) bagi Neo Platonisme.

Plotinus, sebagai tokoh aliran filsafat Neo Platonisme, dikenal sebagai pembawa paham filsafat emanasi. Filsafat Emanasi Plotinus ini mengatakan bahwa wujud ini memancar dari Zat Tuhan Yang Maha Esa. Roh berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Tetapi dengan masuknya roh ke alam materi, roh menjadi kotor, dan untuk dapat kembali ke tempat asalnya, roh harus terlebih dahulu dibersihkan. Penyucian roh ialah dengan cara meninggalkan keduniawian dan mendekati Tuhan sedekat mungkin; bahkan kalau bisa bersatu (*ittihâd*) dengan Tuhan.

Al-Taftazani mengatakan: "Cukup banyak orientalis yang berpendapat bahwa tasawuf berasal dari tradisi pemikiran Yunani. Para orientalis ini lebih menaruh perhatian terhadap tasawuf yang ditimba dari sumber Yunani, yaitu tasawuf falsafi (teosofis), suatu jenis tasawuf yang mulai muncul pada abad ketiga Hijriyah, lewat Zu al-Nun al-Mishri, yang meninggal pada tahun 245 H."

Barangkali tidak bisa ditolak adanya pengaruh pikiran Yunani terhadap tasawuf. Lewat terjemahan atau kontak dengan kependetaan Nashrani di Rey dan Hyran, para sufi kemudian mengenal filsafat Yunani pada umumnya dan khususnya Neo Platonisme. Kaum muslim memang pernah terpesona dengan filsafat Aristoteles, sekalipun filsafat itu mereka kenal sebagai iluminisme. Ini terjadi sewaktu Abd al-Masih ibn Na'imah al-Humsi menerjemahkan sebuah buku, *Ethyologi*, yang diperkenalkannya pada kaum muslimin sebagai karya Aristoteles. Padahal buku tersebut hanya nukilan karya Plotinus.

Tidak diragukan lagi, filsafat Plotinus yang memandang bahwa *ma'rifah* (gnosis) bisa dicapai lewat iluminasi (pancaran

langsung) dalam kondisi hilang kesadaran terhadap diri sendiri dan terhadap alam inderawi, telah mempunyai pengaruh terhadap tasawuf, terutama tasawuf falsafi. Begitu juga dengan teori emanasinya tampak berpengaruh terhadap para sufi yang juga filosof pendukung-pendukung *wujudiyah* seperti Suhrawardi al-Maqtul, Ibn 'Arabi, Ibn al-Farid, Abd al-Haqq ibn Sab'in, Abu Yazid al-Bustami, Abd al-Karim al-Jili dan lain-lain.

Namun perlu diingat, sekalipun pengaruh filsafat Yunani pada umumnya, dan khususnya Neo Platonisme, terhadap tasawuf itu memang ada, tetapi kita tidak bisa merujukkan semua ajaran tasawuf tersebut pada sumber Yunani *in toto*. Sebab, sikap angkatan pertama kaum sufi terhadap filsafat Yunani, tidaklah sama dengan sikap para teolog atau filosof muslim. Para sufi tidak membuka diri bagi filsafat Yunani, kecuali pada periode mutakhir, yakni ketika mereka sengaja mengkompromikan intuisinya dengan wawasan intelektualnya sejak abad keenam Hijriyah dan abad-abad berikutnya, sekalipun kecenderungan ke arah sana telah muncul sejak abad ketiga Hijriyah.

3. Unsur India

Beberapa orientalis, seperti M. Horten dan R. Hartmann, berpendapat bahwa tasawuf bersumber dari India. Mereka cenderung merujukkan sebagian ajaran tasawuf, dan bentuk-bentuk tertentu dari latihan-latihan rohaniyah kepada praktik-praktik yang serupa dalam mistisisme orang-orang India. M. Horten, yang berpendapat bahwa tasawuf berasal dari alam pikiran India, telah melakukan penelitian yang lama sebelum mengemukakan pendapatnya ini. Akan tetapi kemudia ia revisi sendiri setelah melakukan analisis terhadap tasawuf al-Hallaj,

Abu Yazid al-Bustami dan al-Junaid, dengan mengatakan bahwa tasawuf abad ketiga-lah yang begitu dipengaruhi alam pikir India, terutama ajaran al-Hallaj. Penelitian filologis yang dilakukannya terhadap terminologi-terminologi para sufi Persia, akhirnya membuatnya berkecenderungan bahwa tasawuf berasal dari aliran Vedanta di India.

Sedang Hartmann, yang juga berusaha keras membuktikan sumber tasawuf dari India, mengemukakan beberapa pendapat, antara lain dia menyatakan:

- a. Kebanyakan generasi pertama sufi bukan berasal dari Arabia. Seperti Ibrahim bin Adham, Syaqiq al-Bakhli, Abu Yazid al-Bustami dan Yahya bin Ma'az al-Razi;
- b. Kemunculan dan penyebaran tasawuf pertama kalinya adalah di Khurasan;
- c. Pada masa sebelum Islam, Turkistan merupakan pusat pertama berbagai agama dan kebudayaan Timur dan Barat. Ketika para penduduk kawasan itu memeluk agama Islam, mereka mewarnainya dengan corak mistisisme lama;
- d. Kaum muslimin sendiri mengakui adanya pengaruh India tersebut;
- e. Asketisme Islam yang pertama bercorak India, baik dalam kecenderungannya maupun metode-metodenya. Keluasan batin, pemakaian tasbeih, misalnya, merupakan gagasan dan praktik yang berasal dari India.

Memang terdapat persamaan antara riwayat Ibrahim bin Adham, yang dituturkan sebagai seorang pangeran dari Balkh, yang meninggalkan tahtanya untuk menempuh cara hidup *darwisy*, dengan penganjur pertama ajaran Budha dari India, yakni Sidharta Gauthama. Akan tetapi kajian yang lebih detail tidak menemukan bukti yang kuat adanya pengaruh kehidupan

Budha atas Ibrahim, sebab terdapat perbedaan hakiki antara para sufi dan sang Budha.

Juga adanya kesamaan ajaran sang Budha dengan para sufi, sebagaimana disebutkan dalam buku *The Teaching of Budha*, dikatakan di sana bahwa titik sentral ajaran Budha adalah mengawasi hawa nafsu dan anjuran untuk selalu memelihara tingkah laku untuk tetap baik, perenungan terhadap kehidupan yang sementara, menjauhkan diri dari sifat rakus dan marah, serta penghindaran diri dari segala macam kejahatan. Dari sinilah jiwa akan tetap suci dan kata-katanya akan selalu dapat dipercaya.

Ajaran sang Budha ini tampak paralel dengan ajaran kaum sufi. Al-Ghazali, umpamanya, mengatakan bahwa tak terkontrolnya hawa nafsu yang ingin mengecap kenikmatan hidup duniawi merupakan sumber utama dari kerusakan moral. Jika bukan karena adanya kompetisi dalam mengejar atribut-atribut kebesaran duniawi, tentu tidak akan ada tindakan-tindakan manipulasi, fitnah, riya, sombong, tamak, takabbur, dan sikap mental buruk lainnya.

Selanjutnya, dikatakan bahwa paham nirwana dalam ajaran Budha, terutama sekali tentang kelepasan *atman* ke nirwana, serupa sekali dengan paham *fana* dalam ajaran tasawuf. Sekalipun jika diteliti secara seksama akan terdapat perbedaan di antara kedua paham ini, yang satu kehilangan individualitasnya (*ekstase*) dalam ketentraman pada Kedamaian Mutlak, sedang yang lainnya menggambarkan kesirnaan individualitas karena kontemplasi intuitif terhadap keindahan Ilahiyah. Dan perlu diketahui pula, bahwa di India memang terdapat paham yang serupa dengan paham *fana* dalam tasawuf, namun bukan berasal dari ajaran Budha murni, melainkan bentuk lain dari panteisme aliran Vedanta.

Dalam pada itu, perlu untuk kita ingat bahwa adanya kesamaan dua ajaran/konsep tidaklah cukup untuk dijadikan bukti bahwa salah satu daripada keduanya bersumber dari yang lain, sebelum ada bukti yang menerangkan bahwa yang satu (tasawuf) mengambil ajaran yang lain (Hindu/Budha di India).

4. Unsur Persia

Di antara para orientalis ada yang berpendapat bahwa tasawuf berasal dari Persia. Thoulk, misalnya, orientalis abad ke-19, menganggap bahwa tasawuf ditimba dari sumber Majusi, dengan alasan bahwa sejumlah besar orang-orang Majusi di Iran Utara, setelah penaklukan Islam, tetap memeluk agama mereka; dan banyaknya tokoh sufi yang berasal dari sebelah utara kawasan Khurasan. Di samping kenyataan bahwa sebagian pendiri aliran-aliran tasawuf angkatan pertama berasal dari kelompok orang-orang Majusi.

Orientalis lain, Dozy, penyusun buku *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, menyatakan bahwa tasawuf dikenal oleh kaum muslimin lewat orang-orang Persia, yang telah berkembang di sana karena diajarkan oleh orang-orang India sebelum datangnya Islam. Dalam pada itu, bahwa sejak masa purba di Persia telah hidup suatu gagasan yang menganggap bahwa asal-usul timbulnya segala sesuatu itu adalah dari Tuhan, semesta ini tidak mempunyai wujud tersendiri; dan wujud sebenarnya hanyalah Tuhan. Pendapat seperti ini juga terdapat dalam ajaran tasawuf, khususnya tasawuf yang beraliran *wujudiyyah*.

Memang, menurut Schimmel, tasawuf sering dianggap sebagai perkembangan khas Persia dalam tubuh Islam. Tak perlu diragukan bahwa unsur-unsur penting tertentu dari Persia tetap bertahan berabad-abad dan menjiwainya, seperti yang

baru-baru ini ditekankan oleh Henri Corbin dan Sayid Hossein Nashr.

Pendapat yang menyatakan bahwa tasawuf itu bersumber dari Persia, karena sebagian tokohnya berasal dari Persia (seperti al-Karkhi dan al-Bustami), jelas tidak mempunyai pijakan yang kuat. Sebab, perkembangan tasawuf tidak sekadar upaya mereka saja. Begitu banyak para sufi Arab yang hidup di Syria, Mesir, bahkan kawasan Afrika (Maroko), seperti al-Darani, Zu al-Nun al-Mishri, Ibn ‘Arabi, Umar ibn al-Farid dan Ibn ‘Ataillah al-Syakandari. Bahkan sebagian mereka adalah tokoh-tokoh yang memberi pengaruh besar terhadap perkembangan tasawuf di Persia, seperti Ibn ‘Arabi.

Selain itu perlu dikemukakan pula bahwa kemunculan al-Karkhi dan al-Bustami adalah setelah zaman Nabi dan angkatan pertama kaum asketis. Karena itu, tidak boleh dilupakan adanya pengaruh kehidupan Rasulullah, para sahabat dan angkatan pertama kaum asketik tersebut terhadap pembentukan cara-cara menghampirkan diri kepada Tuhan dalam kalangan sufi yang datang kemudian, baik yang berbangsa Arab maupun yang berbangsa Persia.

Sedangkan pendapat Dozy, tentang paham bahwa semesta ini tidak punya wujud hakiki, dipandang dipandang sebagai sumber atau cikal bakal tasawuf Islam tidaklah logis. Hal ini dapat diterangkan dengan menunjukkan kenyataan bahwa paham seperti itu hanya terdapat pada kalangan kecil kaum sufi, yakni penganut paham wujudiyah, yang justru baru muncul pada periode akhir (sejak abad-abad keenam dan ketujuh Hijriah).

Demikian beberapa asumsi tentang asal-usul, dasar atau sumber tasawuf, yang dikemukakan oleh para orientalis yang berminat terhadap mistisisme dalam Islam. Al-Taftazani menyatakan bahwa

sejak permulaan abad ke-19 hingga akhir-akhir ini telah bercorak-ragam pendapat para orientalis yang menaruh perhatian terhadap tasawuf, tentang asal-usul dan sumber tasawuf. Generasi pertama para orientalis, katanya, cenderung merujuk tasawuf pada satu sumber, sementara generasi mutakhir cenderung menolak gagasan sumber yang hanya satu tersebut.

Selanjutnya, untuk mendudukan tasawuf dalam hubungannya dengan mistisisme di luar Islam, barangkali perlu dikutipkan pendapat A. J. Arberry dalam bukunya *Sufism: An account of the Mystics of Islam*. Di sini dikatakan:

“Sudah lazim memandang mistisisme, secara esensial, sebagai satu dan serupa, tak soal agama anutan para mistikus, suatu gejala konstan dan serupa dari kerinduan universal nurani manusia akan kemanunggalan diri dengan Tuhan. Dan betapa banyak tenaga dan pikiran telah tercurah dalam upaya menunjukkan kesaling-pengaruh antar bentuk mistisisme. Bukti dalam masalah-masalah sepele ini seringkali sulit, atau bahkan mustahil diperoleh, dan lazim disepakati bahwa tak satu pun gerakan keagamaan lahir dan berkembang tanpa berbenturan dengan berbagai keyakinan atau kepercayaan lain yang telah mapan, yang cenderung meninggalkan dalam pembentukan pemikiran dan perasaan baru”.

Dari kutipan di atas ada dua proposisi yang harus diingat dalam mengkaji sebuah gejala mistisisme, yaitu: (1) mistisisme adalah suatu gejala umum yang dimiliki oleh semua agama, dan (2) kelahiran dan perkembangan mistisisme tidak bisa dipisahkan dari kepercayaan atau mistisisme yang telah berakar di mana ia hidup dan berkembang.

Jika kita mau melihat secara arif dan jujur tentang sejarah perkembangan tasawuf, para sufi bisa saja tidak menukil peradaban

atau ajaran dari Persia, Kristen, Yunani atau lainnya, karena tasawuf pada dasarnya berkaitan dengan perasaan dan kesadaran. Jiwa manusia adalah sama, sekalipun terdapat perbedaan bangsa atau rasnya. Apapun yang berkaitan dengan jiwa manusia, melalui latihan-latihan rohaniyah, memang bisa saja sama, meskipun memang tidak pernah terdapat kontak di antara keduanya. Ini berarti ada benang merah yang menghubungkan antara pengalaman para sufi dan mistikus, betapa pun berbedanya interpretasi antara satu dengan lainnya sesuai dengan beragamnya budaya di mana ia hidup. Atas dasar ini, maka terdapatnya kesamaan antara tasawuf dengan berbagai bentuk mistisisme asing tidak selalu berarti bahwa gagasan tasawuf ditimba dari sumber-sumber asing. Namun timbul pertanyaan, apakah semua orientalis berpendapat demikian?

Dari uraian ini tampak adanya kecenderungan kaum orientalis masa awal untuk mengatakan bahwa tasawuf berasal dari luar ajaran Islam. Tetapi dalam perkembangan terakhir sebagian orientalis telah meninjau kembali pendapat mereka, dan mengatakan bahwa tasawuf tidak bisa dipisahkan dari ajaran Islam sendiri. Atau dengan kata lain, tasawuf sebenarnya bersumber dari Islam sendiri, terlepas dari ada atau tidaknya pengaruh dari luar.

Di antara para orientalis yang meninjau kembali pendapatnya tersebut ialah R. A. Nicholson, di mana dalam sebuah artikel mutakhirnya, *Tasawuf*, yang dimuat dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, menyatakan secara terus terang bahwa tasawuf itu bersumber dari Islam sendiri. Karena itu dia menolak kedua teori yang dikemukakan Von Kromyer dan lainnya, bahwa tasawuf ditimba dari sumber India-Persia, dan karakteristik terpenting tasawuf ialah *wahdat al-wujud* (ketunggalan wujud), sembari menegaskan bahwa tidak semua tasawuf menganut paham tersebut. Ditambahkannya lagi bahwa aliran *wahdat al-wujud* ini dalam tasawuf justru baru muncul pada masa Ibn ‘Arabi (w. 638 H).

Di antara orientali-orientalis lain yang meninjau sumber tasawuf secara ilmiah dan jujur adalah Louis Massignon dan J. Spencer Trimingham. Mereka ini cenderung menganut pendapat bahwa tasawuf berasal dari sumber murni Islam, dan pengaruh asing terhadap tasawuf itu sangat terbatas. Lebih jauh lagi perkembangan tasawuf secara jelas mengikuti garis Islam. Massignon dalam kajian ilmiahnya tentang tasawuf berkesimpulan bahwa sumber tasawuf yang terpenting adalah Al-Qur'an. Sementara Trimingham dalam bukunya *The Sufi Orders in Islam* menyatakan:

“Tasawuf berkembang secara wajar dalam batas-batas Islam. Sekalipun memang ia menerima pancaran kehidupan dan pemikiran asketisme Kristen Timur, namun para sufi tidak mengadakan kontak – kecuali sedikit sekali – dengan sumber-sumber yang bukan Islam. Bahkan lebih-lebih lagi, suatu sistem mistis yang berkembang luas justru telah terdapat dalam Islam. Bagaimanapun hutang budinya pada Neo Platonisme, gnostisisme, atau mistisisme Kristen, tidak boleh tidak, kita harus meninjaunya secara benar, seperti tinjauan para sufi sendiri, bahwa tasawuf adalah teori batin (moral) Islam, dan rahasianya justru terkandung dalam al-Qur'an”.

B. Dasar-dasar Qur'ani Ajaran Tasawuf

Dari Al-Qur'an dan Sunnah (yang akan dijelaskan kemudian) inilah kaum sufi, pertama-tama merujuk pendapat mereka tentang moral dan amalan-amalan yang harus dijalankan. Juga latihan-latihan rohaniah yang mereka susun demi terealisasinya tujuan kehidupan tasawuf.

A. J. Arberry, seorang orientalis yang banyak mengkaji masalah-masalah mistisisme Islam, mengatakan bahwa bagi seorang muslim, keseluruhan risalah Tuhan terhimpun dalam Al-Qur'an, sebuah kitab wahyu yang diturunkan kepada manusia, Muhammad

saw. Kitab ini tidak berarti membatalkan, malah lebih bersifat membenarkan wahyu-wahyu Ilahiah yang terhimpun dalam kitab-kitab suci umat Yahudi dan Nasrani, kendati telah diubah dan dirusak. Dengan demikian, Al-Qur'an merupakan pewenang tertinggi, yang darinya para sufi mencari tuntunan dan pembenaran.

Hubungan antara pribadi sufi dengan Islam sangat bervariasi, mulai dari yang amat atau kurang berserah diri hingga mereka yang hanya mengakui secara nominal terhadap Allah dan Rasul-Nya, demikian R. A. Nicholson mengatakan. Sementara Al-Qur'an dan Sunnah telah diterima sebagai standar kebenaran agama yang tidak dapat diubah-ubah lagi; namun demikian, penerimaan ini tidak berarti pengucilan terhadap sumber-sumber yang berasal dari otoritas di luar yang dapat menentukan manakah yang ortodoks dan manakah yang mutakhir. Kepercayaan dan ikhtisar ajaran bukan bukan hal yang penting dalam tasawuf. Mengapa dirinya harus terikat dengan sumber-sumber tersebut, jika dirinya memang memiliki ajaran yang langsung berasal dari Tuhan? Dan apabila mereka membaca Al-Qur'an dengan meditasi (*tafakkur*) dan perhatian penuh, maka makna yang tersembunyi – yang tidak terbatas, yang tidak pernah kering – dari “sabda suci” (firman Ilahi) tersebut akan segera melintas di depan mata hatinya.

Abu al-Wafa' al-Ganimi al-Taftazani mengatakan bahwa semua tahapan (*maqâmât*) dan keadaan (*ahwâl*) para sufi, yang pada dasarnya merupakan tema pokok ajaran tasawuf, berlandaskan Al-Qur'an. Dan berikut ini akan dikemukakan ayat-ayat Al-Qur'an yang menjadi landasan sebagian *maqâmât* dan *ahwâl* para sufi tersebut.

1. Tentang penggemblengan jiwa (*mujâhadat al-nafs*), antara lain:
Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan)
Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-

jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik. (QS. al-'Ankabut: 69).

Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, maka sesungguhnya surga lah tempat tinggal (nya). (QS. al-Nâzi'ât: 40-41).

2. Tentang *maqam takwa*, antara lain Allah berfirman: *Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa. (Q.S. al-Baqarah: 194).*
3. Tentang *maqam zuhd*, antara lain Allah berfirman: *Dan kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah kesenangan yang menipu. (QS. al-Hadîd: 20).*
4. Tentang *maqam tawakkal*, antara lain Allah berfirman: *Dan barang siapa yang bertawakkal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluannya) (Qs. al-Thalâq: 3).*
5. Tentang *maqam syukr*, antara lain Allah berfirman: *Sesungguhnya, jika kamu bersyukur pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu. (QS. Ibrâhîm: 7).*
6. Tentang *maqam sabr*, antara lain Allah berfirman: *Bersabarlah (hai Muhammad), dan tiadalah kesabaran itu melainkan dengan pertolongan Allah. (QS. al-Nahl: 127).*
7. Tentang *maqam ridha*, antara lain Allah berfirman: *Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. (QS. al-Fajr: 28).*
8. Tentang *maqam mahabbat* (cinta), antara lain Allah berfirman: *Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. Ali Imrân: 31).*
9. Dan tentang *maqam ma'rifat*, antara lain Allah berfirman: *Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-*

hamba Kami yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami. (QS. al-Kahfi: 65).

10. Kemudian tentang *hâl* (kondisi jiwa) *murâqabah*, antara lain Allah berfirman: *Tidakkah dia mengetahui bahwa sesungguhnya Allah melihat segala perbuatannya. (QS. al-‘Alaq: 14).*
11. Tentang kondisi *raja’* (harap), antara lain Allah berfirman: *Barang siapa yang mengharap pertemuan dengan Allah, maka sesungguhnya waktu (yang dijanjikan) Allah itu pasti datang. Dan Dia-lah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (QS. al-‘Ankabût: 5).*

Demikianlah beberapa nash atau ayat Al-Qur’an yang dijadikan sumber ajaran tasawuf tentang *maqâmât* dan *ahwâl*. Dan akan terlalu panjang uraiannya seandainya semua ajaran kaum sufi tentang masalah ini dicarikan rujukannya dalam Al-Qur’an. Bagi yang ingin mengkaji masalah ini dengan lebih mendalam dipersilakan melihat karya-karya para sufi, semisal *al-Risâlat al-Qusyairiyyah* karya al-Qusyairi, *al-Lumâ’* karya al-Tusi, *Ihyâ’ Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazali dan *al-Ta’arruf li Mazhâb Ahl al-Tashawwuf* karya al-Kalabazi.

Di dalam Al-Qur’an juga terdapat ayat-ayat yang menerangkan bahwa manusia dekat sekali dengan Tuhan, antara lain Allah berfirman: *Dan apabila hamba-hambaKu bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah), bahwasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia berdoa kepada-Ku ... (QS. al-Baqarah: 186)*

Tuhan di sini mengatakan bahwa Ia dekat pada manusia dan mengabulkan permintaan orang yang meminta. Oleh kaum sufi, “do’a” di sini diartikan dengan “berseru”, yaitu Tuhan mengabulkan

seruan orang yang ingin dekat pada-Nya. Dan firman-Nya: *Dan kepunyaan Allah lah timur dan barat, maka ke mana pun kamu menghadap di situ lah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui.* (Q.S. al-Baqarah: 115)

Ke mana saja manusia menghadap, demikian menurut ayat ini, manusia akan berjumpa dengan Tuhan. Demikianlah dekatnya manusia dengan Tuhan. Ayat berikut ini lebih tegas lagi mengatakan betapa dekatnya manusia kepada Tuhan, seperti firman-Nya: *Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami telah dekat kepadanya daripada urat lehernya.* (Q.S. Qâf: 16).

Ayat ini dapat mengandung arti bahwa Tuhan ada di dalam, bukan di luar diri manusia. Pengertian serupa juga dapat ditarik dari ayat berikut:

Maka (yang sebenarnya) bukan kamu yang membunuh mereka, akan tetapi Allah lah yang membunuh mereka, dan bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allah lah yang melempar ... (QS. al-Anfâl: 17).

Dapat pula diartikan dari ayat ini bahwa Tuhan dan manusia sebenarnya satu. Perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan dan seterusnya. Dengan demikian, ayat ini memberikan peluang lahirnya paham *ittihâd*. Namun, barangkali yang paling populer di antara ayat-ayat yang dikemukakan oleh kaum sufi adalah ayat ke-35 surat *al-Nûr*, yang senantiasa menjadi bahan telaah dan tafakkur. Al-Ghazali sendiri menjadikan ayat ini sebagai titik tolak uraiannya yang terkenal dalam dunia tasawuf, *Misykât al-Anwâr*.

Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita tsb di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak

dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walau tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa saja yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. al-Nûr: 35).

Seperti halnya Al-Qur'an, sebagai salah satu sumber tasawuf dalam Islam, begitu juga halnya dengan Sunnah (kehidupan dan sabda Rasulullah), demikian telah disinggung di atas, juga adalah salah satu sumber tasawuf. Kehidupan Rasulullah dapat dibagi ke dalam 2 (dua) fase, yaitu fase kehidupan beliau sebelum diangkat menjadi Rasul dan fase kehidupan beliau setelah diangkat menjadi Rasul. Dalam setiap fase ini, para sufi mendapati adanya suatu sumber yang kaya dengan berbagai ilmu dan amal.

Sebelum beliau diangkat menjadi Rasul, pada setiap bulan Ramadhan, demikian diriwayatkan, beliau selalu menyendiri di Gua Hira, menjauhi keramaian hidup, menghindari kelezatan dan kemewahan duniawi, menghindari makan dan minum yang berlebihan dan mengurangi tidur serta merenungi alam semesta. Ini semua membuat kalbu beliau menjadi bersih, yang merupakan pengantar terhadap kenabian beliau. Hal ini berlangsung sampai Jibril turun menyampaikan wahyu pertama.

Tampak jelas bahwa *tahannus* dan *khalwat* yang dilakukan beliau bertujuan untuk mencari ketenangan jiwa dan kebersihan hati dalam menempuh liku-liku kehidupan yang beraneka warna. Beliau berusaha untuk memperoleh hidayah dari Pencipta alam semesta, mencari hakikat kebenaran yang dapat mengatur segalanya dengan baik dan benar. Kehidupan Muhammad di Gua Hira ini merupakan cikal bakal kehidupan yang nantinya akan dihayati para *zâhid*

(asketis) maupun sufi, di mana mereka menempatkan dirinya di bawah berbagai latihan rohani hingga *fana* dalam *munâjat* (audiensi) dengan Tuhan sebagai buah dari *khalwat*.

Mengenai kehidupan Rasulullah setelah turunnya wahyu, ditandai dengan sikap *zuhd* dan pengendalian diri dalam makan dan minum. Pengisian waktu dengan amal-amal saleh yang merupakan sumber kekayaan bagi para sufi. Rasulullah pada periode ini selalu mewajibkan diri untuk tetap dalam keadaan sederhana, banyak beribadat dan shalat Tahajjud. Keadaan ini berlangsung hingga turunnya teguran Tuhan, seperti firman-Nya: *Tâhâ! Kami tidak menurunkan Al-Qur'an ini kepadamu agar kamu susah* (QS. Tâhâ: 1-2). Namun demikian, kehidupan sederhana Rasulullah ini memang atas dasar kehendak beliau sendiri.

Kemudian tentang intensitas ibadah Rasulullah, antara lain diceritakan, bahwa Aisyah r. a. pernah berkata beliau, sewaktu dilihatnya beliau begitu lama mengerjakan shalat malam, sehingga kedua telapak kaki beliau bengkak. Aisyah bertanya: "Wahai Rasulullah, mengapa ini kau lakukan, bukankah Allah telah mengampuni dosamu, baik yang telah lalu maupun yang akan datang?". Rasulullah menjawab: "Tidakkah patut aku menjadi seorang hamba yang bersyukur?". Beliau juga selalu *i'tikâf* di masjid dalam sepuluh hari terakhir bulan Ramadhan hingga beliau meninggal dunia.

Tidak sedikit pula ucapan-ucapan beliau yang menerangkan ajaran-ajaran moral, kehidupan beragama, hubungan dengan Tuhan, manusia dan lingkungan, sebagaimana yang kemudian ditekankan oleh kaum sufi. Antara lain beliau bersabda: "Jauhilah kelezatan hidup di dunia, Allah akan mencintaimu; dan jauhilah apa yang ada di tangan orang banyak, orang-orang akan mencintaimu". Dan sabda beliau: "Jika Allah menghendaki kebaikan pada seorang hamba-Nya, niscaya Allah membuatnya paham terhadap agama,

menghindarkannya dari hal-hal keduniawian dan menunjukkan cela-celanya”. Lebih jauh lagi beliau pun bersabda: “Apabila engkau melihat seseorang menjauhi hal-hal duniawi, dekatilah dia, sebab dia memberikan hikmah”.

Dengan demikian, apa yang diajarkan oleh kaum sufi, seperti tentang *maqâmât* dan *ahwâl* telah dipraktikkan dan dianjurkan oleh Rasulullah dua abad sebelum istilah tasawuf/sufi itu sendiri muncul. Dan karenanya, dapat dikatakan bahwa amalan-amalan tasawuf itu lahir sejak kelahiran Islam itu sendiri, yakni sejak Muhammad diangkat menjadi Rasul, atau bahkan sebelumnya, seperti *tahannus* dan *khalwat*-nya beliau di Gua Hira, yang kemudian menjadi bibit pertama amalan tasawuf di kemudian hari.

Perlu juga dikemukakan, bahwa sering timbul pertanyaan, apakah paham tasawuf falsafi juga mendapat landasan dari sunnah Rasulullah, karena ia sering dipandang sebagai ajaran baru yang berasal dari luar Islam, dan, bahkan dikatakan, telah keluar atau menyimpang dari ajaran Islam. Untuk menjawab pertanyaan ini, mari kita perhatikan isi hadits berikut, Rasulullah pernah bersabda, meskipun oleh sebagian ulama, ini dikatakan bukan hadits, tetapi oleh kaum sufi ini dipandang sebagai hadits: “*Siapa yang mengenal dirinya, itulah orang yang mengenal Tuhannya*”.

Hadits ini dapat berarti bahwa manusia dengan Tuhan adalah satu. Cukup ia masuk ke dalam dirinya dan mencoba mengenalinya; dan dengan kenal pada dirinya itu ia akan kenal pada Tuhannya. Dalam hadits yang serupa, Rasulullah juga pernah bersabda, juga masih dikonfrontasi keberadaan hadits ini:

“Aku pada mulanya adalah harta yang tersembunyi, kemudian aku ingin dikenal, maka kuciptakanlah makhluk, dan melalui Aku mereka pun kenal pada-Ku”.

Hadits ini menyatakan bahwa Tuhan ingin dikenal dan untuk dikenal itu Tuhan menciptakan makhluk. Ini mengandung arti bahwa

Tuhan dengan manusia adalah satu, karena melalui makhluk Tuhan dikenal. Dengan demikian, dapat terjawab, bahwa ajaran tasawuf falsafi seperti paham *ittihâd* juga mendapat dukungan dari hadits.

Kehidupan dan ucapan para sahabat dan tabi'in pun merupakan sumber tempat menimba para sufi. Kehidupan dan ucapan mereka penuh dengan hal-hal yang berkaitan dengan sikap *zuhd* (asketisisme), kehidupan sederhana dan kepasrahan kepada Tuhan. Karena itu, tidak seorang pun peneliti yang jujur dalam mengkaji tasawuf, yang dapat melalaikan kecenderungan-kecenderungan rohaniah yang tercermin dalam kehidupan dan ucapan para sahabat dan tabi'in, ketika meneliti sumber landasan kehidupan rohaniah para sufi.

BAB V

TASAWUF AKHLAKI/AMALI DAN TASAWUF FALSAFI



A. Sejarah Perkembangan Tasawuf

Pada pembahasan ini akan diuraikan secara singkat tentang sejarah perkembangan tasawuf, baik sejarah perkembangan tasawuf akhlaki/amali maupun tasawuf falsafi. Jika kita melihat uraian pada bab sebelumnya, yakni tentang sumber ajaran tasawuf, maka akan tampak bahwa ajaran kaum sufi pada abad pertama dan kedua bercorak akhlaki/amali, yakni pendidikan moral dan mental dalam rangka pembersihan jiwa dan raga dari pengaruh-pengaruh duniawi. Dengan kata lain, ajaran mereka mengajak kaum muslimin untuk hidup *zuhd* sebagaimana yang diajarkan dan dipraktikkan oleh Rasulullah dan para sahabat. Dalam hubungan ini, al-Taftazani meringkaskan bahwa ajaran *zuhd* pada masa ini mempunyai karakteristik sebagai berikut:

1. Ajaran *zuhd* berdasarkan ide untuk menjauhi hal-hal duniawi demi meraih pahala sorga; dan memelihara diri dari azab neraka. Ide ini berakar dari ajaran Al-Qur'an dan Sunnah, serta terkena dampak berbagai kondisi sosio-politik yang berkembang dalam masyarakat Islam saat itu;
2. Ajaran *zuhd* bersifat praktis; dan para pendirinya tidak menaruh perhatian buat menyusun prinsip-prinsip teoritis atas ajarannya tersebut. Sedang sarana-sarana praktisnya adalah hidup dalam ketenangan dan kesederhanaan, sedikit makan dan minum, banyak beribadat dan mengingat Tuhan, merasa sangat berdosa, tunduk secara total kepada kehendak Tuhan dan berserah diri

kepada-Nya. Dengan demikian, ajaran *zuhd* ini mengarah kepada pembinaan mental;

3. Motivasi lahirnya hidup *zuhd* ini adalah rasa takut, yaitu rasa takut yang muncul dari landasan amal keagamaan secara sungguh-sungguh. Sedang pada akhir abad kedua Hijriah, di tangan Rabi'ah al-Adawiyah, muncul motivasi cinta kepada Tuhan, yang bebas dari rasa takut terhadap azab-Nya, maupun rasa harap terhadap pahala-Nya;
4. Ajaran *zuhd* yang disampaikan oleh sebagian kaum *zâhid* pada periode terakhir, khususnya di Khurasan, dan pada Rabi'ah, ditandai dengan kedalaman membuat analisis yang bisa dipandang sebagai fase pendahuluan tasawuf. Kelompok ini sekalipun dekat dengan tasawuf, tidak dipandang sebagai para sufi dalam pengertiannya yang sempurna. Mereka lebih tepat dipandang sebagai embrio kaum sufi abad ketiga dan keempat Hijriah.

Selanjutnya, masih menurut al-Taftazani, para *zâhid* sampai akhir abad kedua Hijriah belum dapat dipandang sebagai para sufi. Perlu juga disebutkan di sini, *zuhd* ini oleh Nicholson dipandang sebagai “bentuk tasawuf yang paling awal”, dan terkadang dia memberi sifat kepada para *zâhid* ini dengan gelar “para sufi angkatan pertama”.

Jika pada abad pertama dan kedua para *zâhid* belum dapat disebut kaum sufi, maka pada abad ketiga dan keempat, mereka – para *zâhid* pada periode ini – sudah dipandang sebagai para sufi, karena ajaran mereka tidak hanya sebatas pada pembinaan moral sebagaimana yang diajarkan para *zâhid* abad pertama dan kedua Hijriah. Menurut Hamka, setelah masuk pada abad ketiga dan keempat, ilmu tasawuf mulai berkembang dan telah menunjukkan essensinya yang dapat dibagi kepada tiga bagian, yaitu ilmu jiwa,

ilmu akhlak dan ilmu tentang yang ghaib (metafisika). Kehalusan “rasa” yang dipentingkan di abad pertama dan kedua telah mempertinggi penyelidikan atas ketiga cabang keilmuan di atas, yang telah memenuhi seluruh kehidupan sufistik.

Kemudian, menurut al-Taftazani, pada masa itu mereka telah membahas moral, tingkah laku dan peningkatannya, pengenalan intuitif langsung kepada Tuhan, kefanaan dalam Realitas Mutlak, serta pencapaian ketenteraman kalbu atau kebahagiaan hakiki. Di samping itu, mereka pun telah menggunakan simbol dalam mengungkapkan hakikat-hakikat realitas ketuhanan. Karena itu, sangat tepat jika Nicholson berkata: “Dari segi-segi teoretis dan praktisnya para sufi abad ketiga dan keempat Hijriah telah merancang suatu sistem yang sempurna tentang tasawuf. Sekalipun begitu, mereka bukanlah para filosof dan mereka sedikit sekali menaruh perhatian terhadap problema-problema metafisika”.

Aboebakar Atjeh menggambarkan perkembangan ajaran kaum sufi pada abad ketiga sebagai berikut:

“Lalu sampailah pada abad yang III orang membicarakan latihan rohani, yang dapat membawa manusia kepada Tuhannya. Jika pada akhir abad II ajaran sufi merupakan kezuhudan (asceticisme), dalam abad III ini orang sudah meningkat kepada *wusul* dan *ittihad* dengan Tuhan (mistikisme). Orang sudah ramai membicarakan tentang lenyap dalam kecintaan, *fana fil mahbub*, bersatu dalam kecintaan, *ittihad fil mahbub*, bertemu dengan Tuhan, *liqa’* dan menjadi satu dengan Dia, *‘ainul jama’*, sebagai yang diucapkan Abu Yazid Bisthami (w. 261 H). dan ucapan: “Sayalah yang Hak itu” (*Ana al-Haq*), atau kemasukan Tuhan, *hulul*, sebagai yang disampaikan oleh al-Hallaj (w. 309 H)”.

Semenjak masanya Abu Yazid al-Bustami, pendapat sufi cenderung kepada konsepsi “kesatuan wujud” atau *union mystic*. Inti dari konsepsi ini adalah bahwa dunia fenomena ini hanyalah bayangan dari “realita” yang sesungguhnya, yakni Tuhan. Satu-satunya wujud yang hakiki hanyalah wujud Tuhan.

Atas dasar pemikiran tentang Tuhan yang demikian inilah mereka berpendapat bahwa alam ini, termasuk manusia, merupakan refleksi dari Realitas Ilahi. Dalam diri manusia terdapat unsur ketuhanan, karena ia merupakan pancaran dari Nur Ilahi, seperti pancaran cahaya matahari. Oleh karena itu, jiwa manusia selalu bergerak, berusaha untuk bersatu kembali dengan sumber asalnya.

Dengan munculnya tipe perenungan tasawuf seperti ini pembahasan tasawuf sudah lebih bersifat filosofis, karena pembahasannya meluas ke masalah metafisika, yaitu proses bersatunya manusia dengan Tuhan yang menyangkut pembahasan tentang hakikat manusia dan Tuhan.

Menurut beberapa penulis, bahwa tasawuf pada abad III dan IV Hijriah berfungsi sebagai jalan mengenal Tuhan (*ma'rifah*), yang tadinya hanya sebagai jalan beribadat. Karya-karya sufistik pada periode ini, seperti *al-Risâlat al-Qusyairiyah* oleh Qusyairi, *al-Lumâ'* oleh al-Tusi, *al-Ta'arruf li Mazhâb Ahl al-Tashawwuf* oleh al-Kalabazi, *al-Tabâqat al-Shufiyyah* oleh al-Sulami dan lain-lainnya memuat ajaran-ajaran tersebut, yang merupakan pengejawantahan dari tasawuf teoritis.

Menurut al-Taftazani, ketika itu terdapat dua aliran tasawuf. *Pertama*, aliran para sufi yang mempunyai paham moderat. Ajarannya selalu merujuk pada Al-Qur'an dan Sunnah. Atau dengan kata lain, tasawuf aliran ini selalu bercirikan pertimbangan syariah. Sebagian sufinya adalah ulama terkemuka dan tasawufnya didominasi ajaran-ajaran moral. *Kedua*, aliran para sufi yang mengakui *fana'*. Mereka ini sering mengucapkan kata-kata ganjil,

yang dikenal dengan *syatahat*. Mereka mengajarkan konsep tentang hubungan manusia dengan Tuhan, seperti *ittihad* dan *hulul*. Atau paling tidak, ajaran tasawuf mereka bercirikan beberapa kecenderungan metafisis.

Namun perlu dikemukakan bahwa ciri dominan ajaran tasawuf mereka adalah psiko-moral; dan perhatian mereka pada dasarnya diarahkan pada moral dan tingkah laku. Sementara kecenderungan metafisis yang lahir dari sebagian mereka belum begitu jelas, kecuali dari para sufi yang juga filosof abad VI Hijriah dan seterusnya. Tetapi yang jelas, pada abad III dan IV itu tasawuf telah mencapai kesempurnaannya. Para sufi pada periode tersebut, seperti dikatakan Abu al-'Ala Afifi, mewakili masa keemasan tasawuf dalam peringkatnya yang tertinggi dan terbersih. Tidak diragukan lagi, mereka menjadi tokoh-tokoh bagi para sufi terkemudian.

Memasuki abad V Hijriah, aliran pertama, yaitu – seperti disebutkan di atas – aliran tasawuf sunni, di mana para penganutnya memagari tasawuf mereka dengan Al-Qur'an dan Sunnah, serta mengkaitkan keadaan (*ahwâl*) dan tingkatan (*maqâmât*) rohani mereka pada keduanya, terus tumbuh dan berkembang. Sebaliknya, aliran kedua, yaitu aliran tasawuf falsafi (atau menurut al-Taftazani, semi falsafi, *syibh al-falsafi*) di mana para penganutnya cenderung pada ungkapan-ungkapan ekstatis dan bertolak dari kondisi *fana'* menuju kenyataan terjadinya *ittihâd* ataupun *hulûl*, mulai tenggelam dan baru muncul kembali, dalam bentuk lain, pada pribadi-pribadi para sufi yang juga filosof pada abad VI Hijriah dan sesudahnya.

Tenggelamnya aliran kedua pada abad V Hijriah itu, menurut al-Taftazani, pada dasarnya hanya dimungkinkan oleh berjayanya aliran teologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah*, karena keunggulan Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 324 H.) atas aliran lainnya, dengan kritiknya yang keras terhadap keekstreman tasawuf Abu Yazid al-Bustami dan al-Hallaj, maupun para sufi lain yang ucapan-ucapannya terkenal

ganjil; termasuk kecamannya terhadap semua bentuk berbagai penyimpangan lainnya yang mulai timbul di kalangan kaum sufi.

Dengan demikian, kaum sufi pada abad V cenderung mengadakan pembaharuan, yakni dengan mengembalikan tasawuf ke landasan Al-Qur'an dan Sunnah. Al-Qusyairi dan al-Harawi dipandang sebagai tokoh-tokoh sufi yang paling menonjol di abad ini, yang membawa tasawuf ke arah aliran Sunni. Kemudian, metode mereka berdua dalam hal pembaharuan tersebut diikuti oleh al-Ghazali pada paroh kedua abad itu. Karena itu, pada abad V Hijriah ini, tasawuf Sunni berada pada posisi yang menentukan, yang memungkinkannya tersebar luas di kalangan kaum muslimin, dan membuat fondasinya tertanam begitu dalam untuk jangka waktu yang lama dalam berbagai lapisan masyarakat muslim.

Dari keterangan al-Taftazani di atas tampak bahwa tasawuf falsafi dipandang telah menyimpang dari ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Namun, jika perhatikan ajaran-ajaran mereka dari sudut Nakli, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, ternyata mereka tetap melandaskan ajarannya pada Al-Qur'an dan Sunnah, hanya saja interpretasi (penafsiran) dan keterangan mereka terhadap ayat atau hadits yang mereka gunakan berbeda dengan interpretasi dan keterangan orang lain. Sebagai contoh, betapa kerasnya Abu Yazid mengecam orang yang tidak berbuat menurut aturan Sunnah Nabi. Ia diberitahu tentang seseorang yang dipandang masyarakat sebagai *zâhid* dan *wali*. Ketika orang tsb dilihat oleh Abu Yazid sedang meludah ke arah kiblat dalam suatu mesjid (berarti tidak sesuai dengan petunjuk Sunnah), maka segera ia berkomentar bahwa orang tsb tidak dapat dipercaya. Jadi, perbedaan kaum sufi dengan orang lain tidak terletak pada inti ajaran Islam, tetapi terletak pada pemahaman terhadap nash yang digunakan.

Jika kita mau melihat kembali fakta historis, ternyata bahwa sejak abad II Hijriah telah ada ketegangan-ketegangan yang serius antara para *zâhid*/sufi, yang lazim disebut dengan ulama batin, dengan para ulama yang tidak menjalani kehidupan tasawuf, terutama dengan para *fuqâha* dan *mutakallimîn* yang lazim disebut ulama zahir. Ketegangan-ketegangan ini, tampaknya, disebabkan antara lain:

1. Adanya orang-orang yang berpura-pura bertasawuf. Hal ini kemungkinan besar demi meraih keuntungan-keuntungan pribadi;
2. Adanya orang-orang awam yang mungkin mengaku sebagai orang yang bertasawuf, tapi mengabaikan kewajiban-kewajiban agama;
3. Adanya orang-orang yang menyembunyikan kesufian/ kesucian dirinya dengan melakukan perbuatan tidak terlarang, tapi rendah nilainya agar mereka dicela orang dan tidak diketahui kesufiannya;
4. Adanya pernyataan-pernyataan yang aneh kedengarannya yang muncul dari lidah beberapa orang sufi terkemuka dan berpengaruh, seperti Abu Yazid dan al-Hallaj;
5. Adanya anggapan bahwa ulama batin lebih utama dari ulama zahir.

Dari ketegangan-ketegangan tersebut, banyak para *zâhid*/sufi abad III dan abad-abad berikutnya, karena alasan yang tidak begitu jelas, dicap oleh kalangan *fuqâha* dan *mutakallimîn* dengan *zindîq*. Selain al-Hallaj yang dihukum bunuh, sufi-sufi seperti Zu al-Nun al-Mishri, Abu Yazid al-Bustami, Junaid al-Baghdadi dan lain-lain tidak luput dari tuduhan *zindîq* tersebut.

Karenanya, ketegangan-ketegangan ini dan berbagai faktor yang menjadi penyebabnya, oleh beberapa sufi diupayakan untuk dihilangkan. Melalui upaya tokoh-tokoh sufi seperti al-Tusi (w. 378 H.), al-Kalabazi (w. 380 H.), Abu Thalib al-Makki (w. 387 H.), al-Sulami (w. 412 H.), al-Qusyairi (w. 465 H.), al-Hujwiri (w. 465 H.), al-Harawi (w. 481 H.), dan menjadi sempurna di tangan al-Ghazali (w. 505 H.), akhirnya tasawuf dapat diterima oleh umumnya kaum *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah*.

Para pengkaji tasawuf sering menempatkan al-Ghazali sebagai tokoh utama dalam periode ini (abad III H.), yang menyelamatkan tasawuf dari kehancuran. Al-Ghazali tampil menyelamatkannya dengan mengintegrasikannya dengan *fiqh* dan teologi hingga menjadi suatu ajaran Islam yang integral. Kitabnya, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* adalah salah satu bukti nyata dari usahanya tersebut. Di sinilah barangkali terletak kebesaran al-Ghazali dalam mencari sintesa yang mantap antara unsur-unsur yang dipandang bertentangan dalam khazanah intelektual skolastik Islam.

Fazlur Rahman melihat gerakan pembaharuan yang dimaksud mengintegrasikan kesadaran tasawuf dengan syariat telah mulai pada pertengahan kedua abad III Hijriah (IX Maschi) dengan kegiatan tokoh-tokoh seperti al-Kharraz dan al-Junaid. Namun gerakan ini mencapai puncaknya dalam tokoh monumental al-Ghazali, yang terbukti kemudian menjadi tiang utama gerakan tersebut. Tokoh terbesar Islam abad pertengahan ini terbukti menjadi tokoh yang menentukan perkembangan Islam selanjutnya, lebih banyak melalui apa yang diajarkannya berdasarkan pengalaman pribadi daripada yang dipikirkannya.

Selanjutnya Rahman mengatakan, bahwa pengaruh al-Ghazali dalam Islam adalah tak terkirakan besarnya. Dia tidak hanya membangun kembali Islam Sunni dengan menjadikan tasawuf sebagai bagian integral daripadanya, tapi ia juga merupakan

pembaharu tasawuf yang besar, yang membersihkannya dari unsur-unsur yang tidak islamis dan mengabdikannya kepada paham Sunni. Dengan demikian ia merupakan langkah akhir dari suatu sejarah perkembangan yang panjang. Melalui pengaruhnya, tasawuf memperoleh restu dari konsensus masyarakat Islam. Islam pun memperoleh daya hidup dan daya tarik yang baru yang menyebabkannya tersebar ke daerah-daerah yang luas di Afrika, Asia Tengah dan India. Sejak masa itu dan seterusnya, seringkali seorang teolog besar adalah juga seorang sufi besar pula.

Ibrahim Madkur ketika membicarakan posisi al-Ghazali dalam percaturan tasawuf yang berbenturan dengan teologi dan syariat akibat perkembangannya ke arah filsafat, yaitu paham *ittihâd* dan *hulûl*, memandang al-Ghazali sebagai seorang yang memikul tugas besar untuk membela *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah* dalam segala aspeknya, memerangi ahli bid'ah, bagaimanapun kelompok dan kepercayaan mereka, baik para teolog, kebatinan maupun sufi; dan sekaligus al-Ghazali adalah peletak prinsip dan kaidah-kaidah "tasawuf Sunni". Al-Ghazali telah menjelaskan metode dan saran-sarannya di dalam kitabnya *Ihyâ'*, yang segera menjadi pegangan orang-orang sufi belakangan tanpa terkecuali.

Kemudian, seperti yang telah disinggung sebelumnya, memasuki abad VI Hijriah, tasawuf falsafi yang muncul pada abad III dan IV Hijriah, tenggelam pada abad V Hijriah, muncul kembali dalam bentuknya yang lebih sempurna. Jika tasawuf Sunni memperoleh bentuk yang final pada pengajaran al-Ghazali, maka tasawuf falsafi mencapai puncak kulminasinya pada pengajaran Ibn 'Arabi, sufi Andalusia, yang meninggal di Damaskus pada 638 Hijriah. Dengan pengetahuannya yang teramat kaya, baik dalam lapangan keislaman maupun dalam lapangan filsafat, ia berhasil menelurkan karya tulis yang cukup banyak, di antaranya *al-Futûhât al-Makiyah* dan *Fushûsh al-Hikâm*. Hampir semua praktek,

pengajaran dan ide yang berkembang di kalangan kaum sufi diliputnya dengan penjelasan-penjelasan yang memadai. Ajaran sentral Ibn 'Arabi adalah tentang kesatuan wujud (*Wahdat al-Wujûd*), yang akan diuraikan secara lebih mendetail pada pembahasan tentang konsep-konsep ajaran tasawuf falsafi.

Tasawuf falsafi, karena telah dilengkapi oleh Ibn 'Arabi dengan paham *Wahdat al-Wujûd*, lazim juga disebut dengan tasawuf *wujûdiah*, telah memperoleh tanah yang subur, terutama di Persia, melalui banyak sufi besar yang menjadi murid dan pengikutnya, seperti al-Qunawi (w. 673 H.), al-Farqani (w. 700 H.), al-Kasyani (w. 730 H.), al-Qaisari (w. 751 H.), Jalaluddin Rumi (w. 672 H.), al-Jami (w. 898 H.), al-Jili (w. 805 H.) dan lain-lain. Umumnya, kalangan *Syi'ah Isma'iliyah* dan *Syi'ah Duabelas* dapat membenarkan paham ini dan berbagai paham falsafi lainnya. Karena itu pulalah, tasawuf falsafi bisa juga disebut sebagai tasawuf Syi'i, dengan pengertian tasawuf yang dapat diterima oleh umumnya/kebanyakan kaum Syi'ah.

BAB VI

KERANGKA BERPIKIR IRFANI



A. Dasar Filosofi Maqâmât dan Ahwâl

Pengertian *maqâm* (bentuk jamaknya adalah *maqâmât*) menurut para ahli tasawuf berbeda-beda, namun pengertian yang satu dengan yang lainnya saling melengkapi. Menurut al-Thusi; *maqâm* adalah kedudukan seorang hamba di hadapan Allah yang diperoleh melalui kerja keras dalam beribadat, latihan-latihan kerohanian dan pengerahan segenap jiwa dan raga untuk berbakti kepada Allah. Konsep *maqâm* ini sering disandingkan penggunaannya dengan *ahwâl* (bentuk jamak dari *hâl*), yang menurut al-Thusi *ahwâl* adalah suasana yang menyelimuti kalbu atau sesuatu yang menimpa hati seorang sufi karena ketulusannya dalam mengingat Allah, dan karenanya *ahwâl* tidak diperoleh melalui ibadat dan berbagai latihan.

Al-Qusyairi, dengan nada yang sama juga menyatakan bahwa *maqâm* ialah keluhuran budi pekerti (*adab*) yang dimiliki hamba Allah hingga mampu membawanya kepada jenis usaha dan jenis tuntutan dari berbagai kewajiban. Sedang *Ahwâl* merupakan anugerah Allah, ia adalah keadaan yang datang tanpa wujud kerja. Sementara itu, Sayyid Husein Nashr mengklasifikasikan bahwa *maqâmât* termasuk dalam kategori tindakan-tindakan yang bertingkat dan memiliki pertalian satu sama lainnya, yang apabila telah tertransendensikan akan tetap menjadi milik yang langgeng bagi seorang sufi yang telah melampauinya, sedang *ahwâl* termasuk kategori anugerah Tuhan, dan bersifat sementara.

Kendati demikian, jika diamati secara cermat kategori *maqâmât* dan *ahwâl* ini bukanlah dua kategori yang bersifat baku, karena adakalanya seorang penulis kitab tasawuf memasukkan suatu konsep ke dalam kategori *maqâmât*, sedang penulis lain memasukkannya ke dalam kategori *ahwâl*. Muhammad al-Kalabazy dalam kitabnya *al-Ta'arrûf li Mazhâb Ahl al-Tashawwûf*, sebagaimana dikutip Harun Nasution, misalnya, mengatakan bahwa yang termasuk dalam kategori *maqâmât* ialah *al-taubah*, *al-zuhd*, *al-sabr*, *al-faqr*, *al-tawaddhu'*, *al-taqwa*, *al-tawakkal*, *al-ridha*, *al-mahabbah* dan *al-ma'rifah*.

Sementara Abu Nasr al-Sarraj al-Thusi dalam *al-Luma'* menyebut bahwa yang dinamakan *maqâmât* ialah *al-taubah*, *al-wara'*, *al-zuhd*, *al-faqr*, *al-tawakkal*, dan *al-ridha*. Dalam pada itu, Imam al-Ghazali dalam kitabnya *Ihya' Ulum al-Din* mengatakan bahwa yang termasuk dalam kategori *maqâmât* adalah *al-taubah*, *al-sabr*, *al-zuhd*, *al-tawakkal*, *al-mahabbah*, *al-ma'rifah* dan *al-ridha*.

Kutipan-kutipan di atas memperlihatkan keadaan variasi penyebutan *maqâmât* yang berbeda-beda, namun ada *maqâmât* yang oleh kaum sufi merupakan suatu kesepakatan, yaitu *al-taubah*, *al-zuhd*, *al-wara'*, *al-faqr*, *al-sabr*, *al-tawakkal* dan *al-ridha*. Sedangkan *al-Tawaddhu'*, *al-mahabbah* dan *al-ma'rifah* oleh mereka tidak disepakati sebagai *maqâmât*. Terhadap 3 (tiga) istilah terakhir ini terkadang para ahli tasawuf menyebutnya sebagai *hâl* dan *ittihâd* (tercapainya kesatuan wujud rohaniyah dengan Tuhan).

Seperti dijelaskan di muka, bahwa *hâl* merupakan keadaan mental, seperti perasaan senang, sedih, takut, gembira dan sebagainya, maka *hâl* amat berlainan dengan *maqâm*, bukan diperoleh atas usaha manusia, tetapi didapat sebagai anugerah dari Tuhan karena ia adalah buah dari *maqâm*, bersifat sementara, datang

dan pergi dari hati seorang sufi dalam perjalanannya mendekati Tuhan.

Secara umum, yang dikategorikan sebagai *hâl* atau *ahwâl* ialah *al-khauf* (takut), *al-tawaddhu'* (rendah hati), *al-taqwa* (patuh), *al-ikhlâs* (tanpa pamrih), *al-uns* (rasa berteman), *alwajd* (gembira hati) dan *al-syukr* (rasa berterima kasih).

Dari berbagai penjelasan tentang *maqâmât* dan *ahwâl* di atas, lantas apa hubungannya dengan kerangka berpikir Irfani?

Perlu dijelaskan terlebih dahulu bahwa kerangka berpikir Irfani ialah pendekatan melalui hati sanubari (*zauqiyah*), yang digunakan oleh seorang sufi dalam rangka mengetahui/mengenali rahasia-rahasia dan susunan urusan ketuhanan yang mencakup segala yang ada. Ringkasnya, pengetahuan/pengenalan tentang Tuhan melalui intuisi. Lawan dari metode Irfani ialah metode Burhani, yakni kerangka berpikir rasio-analitis. Mereka yang mempunyai pengetahuan ini akan memiliki ketajaman spiritual dan kejiwaan yang tidak dimiliki orang lain. Mengapa harus melalui intuisi? Mengapa tidak dengan rasio dan dibantu oleh indera? Karena Tuhan tidak bisa diketahui melalui rasionalisasi-inderawi semata dikarenakan kemetafisikan (kemahaghaiban)-Nya, tetapi dapat diketahui melalui mata hati (*irfân*). Sebagaimana seorang bijak berkata: "Tuhan tidak untuk dipikirkan, tapi untuk dirasakan kehadiran-Nya dengan hati sanubari". Tuhan itu Maha Suci, dan Ia tidak akan bisa didekati kecuali oleh sesuatu yang suci pula. Maka dari itu, tidaklah heran jika pada setiap peringkat *maqâmât* selalu saja *al-taubah* yang didahulukan dalam rangka memperoleh kesucian jiwa.

Demi mendapatkan ketajaman mata hati (intuisi) tersebut, maka seorang sufi harus melakukan serangkaian kegiatan mental yang berat, yang antara lain:

1. *Riyâdhah*, yakni latihan mental dengan melaksanakan *zikr* dan *tafakkur* (kontemplasi tentang alam semesta) sebanyak mungkin, serta melatih diri dengan berbagai sifat yang terdapat dalam *maqâmât*;
2. *Mujâhadah*, yang berarti sungguh-sungguh. Maksudnya bersungguh-sungguh dalam melakukan *riyâdhah* dimaksud dalam rangka mendapatkan perasaan dekat (*murâqabah*) dengan Tuhan atau bahkan bersatu (*ittihâd*) dengan Tuhan;
3. *Uzlâh*, yakni menyepi dalam rangka bersemedi/ berkontemplasi demi mendapatkan pengetahuan tentang Realitas Mutlak dalam kesemestaan;
4. *Khalwat*, yakni mengisolasi diri dari pengaruh-pengaruh duniawi.

BAB VII

MAKNA, KARAKTERISTIK DAN AJARAN TASAWUF



A. Tasawuf Akhlaqi/Amali

Jika dilihat dari sejarah perkembangan tasawuf yang telah dibahas sebelumnya, maka dapat diketahui bahwa Tasawuf Akhlaqi/Amali ialah tasawuf yang ajaran-ajarannya berorientasi pada penyucian jiwa, pembinaan mental dan pembentukan *al-Akhlâk al-Karîmah* melalui berbagai amalan-amalan, latihan-latihan (*riyâdhah*) tertentu.

Ciri umum atau karakteristik yang bisa dikenali dari Tasawuf Akhlaqi/Amali ini antara lain adalah:

1. Ajarannya lebih terfokus pada pengekangan hawa nafsu, penyucian jiwa dan pembentukan *al-Akhlâk al-Karîmah*. Singkat kata, ajarannya lebih ditekankan pada aspek psiko-moral.
2. Dalam perspektif hubungan manusia dengan Tuhan, ajaran ini hanya membatasi diri pada konteks “pengenalan” (*ma’rifat*) dan “kedekatan” manusia dengan Tuhan, tidak sampai pada masalah “penyatuan” manusia dengan Tuhan, sebagaimana yang ada pada konteks Tasawuf Falsafi. Paling jauh, ajaran ini hanya berbicara tentang kesatuan visi mistis dengan Tuhan dalam bentuk *musyâhadah*, atau yang lazim disebut dengan *Wahdat al-Syuhûd*.
3. Lebih menekankan pada pelaksanaan amalan-amalan atau latihan-latihan tertentu, sebagaimana yang terangkum dalam *maqâmât* dalam rangka pencapaian kondisi mental-spiritual (*ahwâl*) kesufian.

Secara global dapat diungkapkan bahwa ajaran-ajaran Tasawuf Akhlaqi/Amali lebih mengarah pada perbaikan dan pembentukan psiko-moral manusia melalui berbagai amalan-amalan atau latihan-latihan kejiwaan. Dan memang, dalam pandangan kaum sufi, manusia itu cenderung mengikuti hawa nafsu. Manusia dikendalikan oleh dorongan-dorongan nafsu pribadi, bukan manusia yang mengendalikan hawa nafsunya. Ia cenderung ingin menguasai dunia atau berusaha untuk berkuasa di dunia. Cara hidup seperti ini, oleh al-Ghazali, akan membawa manusia kepada kehancuran moral. Disadari atau tidak, cepat atau lambat, manusia akan terbawa kepada pemujaan dunia. Kenikmatan hidup di dunia akan menjadi tujuan utama, dan tidak lagi dijadikan sebagai jembatan atau sarana untuk menuju kebahagiaan dan kenikmatan yang hakiki.

Sebagaimana telah diterangkan Al-Qur'an, manusia mempunyai kecenderungan untuk baik dan buruk. Nafsu akan menjadi baik jika ia dibersihkan dari pengaruh-pengaruh jahat dengan menanamkan ajaran-ajaran agama sejak dini sehingga tabiat nafsu yang jahat dapat dikendalikan. (Lihat QS. 91: 7-10). Manusia yang tidak mampu mengendalikan nafsunya, dikatakan oleh Tuhan, sebagai orang yang menuhankan hawa nafsu (QS. 45: 23), dan menyimpang dari kebenaran (QS. 4: 135).

Rehabilitasi kondisi mental yang tidak baik, menurut orang sufi, tidak akan berhasil dengan baik apabila terapinya hanya dari aspek lahiriah semata. Itulah sebabnya, pada tahap-tahap awal memasuki kehidupan tasawuf, seseorang diharuskan untuk melakukan amalan-amalan dan latihan-latihan kerohanian yang cukup berat. Dalam pengendalian terhadap hawa nafsu, umpamanya, para ahli tasawuf membuat suatu sistem yang tersusun atas dasar didikan tiga tingkat yang harus dilakukan oleh seseorang. Ketiga dasar didikan tersebut biasa dinamakan dengan *takhally*, *tahally* dan *tajally*, sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab tentang akhlak.

Manakala didapati kondisi mental yang mantap pada fase *tajalli* (terungkapnya *nûr* ghaib untuk hati atau hilangnya *hijâb* dari sifat-sifat ke-*basyariah*-an/ kemanusiawian yang digantikan dengan sifat-sifat Ilahiyah), maka dalam rangka melestarikan dan memperdalam rasa ketuhanan yang telah didapat, ada beberapa cara yang diajarkan oleh kaum sufi, antara lain adalah:

1. *Munâjat*

Secara sederhana, kata ini mengandung arti melaporkan diri ke hadirat Tuhan atas segala aktivitas yang dilakukan. Dalam *munâjat* disampaikan segala keluhan, mengadukan nasib dengan untaian kalimat yang indah seraya memuji keagungan Tuhan yang terangkum dalam se bentuk do'a.

Munâjat biasanya dilakukan dalam suasana keheningan malam se usai shalat *tahajjud*, agar segala ekspresinya tertuju bulat ke hadirat Ilahi. Shalat *tahajjud* ini sendiri mempunyai makna dan romantika yang menyentuh jiwa manusia yang paling dalam. Di mana pada saat orang lain tertidur lelap, seorang pencari kebahagiaan yang hakiki bangun memenuhi panggilan cinta dan rindunya kepada Allah untuk membuka dialog dengan-Nya.

2. *Murâqabah* dan *Muhâsabah*

Menurut al-Ghazali, perkataan *murâqabah* sama artinya dengan *ihsân*. Sedang menurut Abu Zakaria Ansari, kata *murâqabah* berarti selalu memperhatikan yang diperhatikan. Jadi, *Murâqabah* di sini dimaknai dengan senantiasa memandang dengan hati kepada Tuhan dan selalu memperhatikan apa yang diciptakan-Nya dan tentang hukum-hukum-Nya. Jelasnya, *murâqabah* ialah suatu sikap mental yang senantiasa melihat dan memandang, baik dalam keadaan bangun/jaga atau tidur, baik dalam keadaan bergerak atau diam, baik di waktu lapang atau susah.

Kemudian, yang dimaksud dengan *muhâsabah* (menghitung-hitung amal), al-Ghazali mengatakan: “Hakikat *muhâsabah* ialah selalu memikirkan dan memperhatikan apa yang telah diperbuat dan yang akan diperbuat; dan *muhâsabah* ini lahir dari iman atau kepercayaan terhadap Hari Perhitungan (Hari Akhir).

3. Memperbanyak *Wird* dan *Zikr*

Memperbanyak *wird* dan *zikr* merupakan suatu keharusan bagi seseorang yang ingin mendekatkan diri kepada Tuhan, dan ini merupakan ciri khas dari kehidupan seorang sufi. Karena itu Ibrahim Hilal memasukkannya sebagai salah satu unsur untuk definisi tasawuf. Secara umum beliau mengatakan: Tasawuf itu adalah bermacam-macam ibadah, *zikr* dan lapar, berjaga di waktu malam dengan memperbanyak shalat dan *wird*, sehingga lemahlah unsur jasmaniah dalam diri seseorang dan kuatlah unsur rohaninya.

Wird (bentuk jamaknya: *awrâd*) berarti bacaan-bacaan *zikr*, do'a-do'a atau amalan-amalan lain yang dibiasakan membacanya atau mengamalkannya. Biasanya, *zikr-zikr*, do'a-do'a atau amalan-amalan itu dilakukan setelah shalat, baik shalat wajib maupun shalat sunnat, yang dilaksanakan oleh orang mukmin yang saleh pada waktu tertentu, siang atau malam, yang dikerjakan secara rutin setiap hari.

4. Mengingat mati (*Zikr al-Maut*)

Mengapa manusia terkadang bisa berbuat jahat padahal dia telah dibekali dengan kecenderungan kepada kebaikan? Mengapa jiwa manusia bisa menjadi kotor dan hidup dalam kemaksiatan padahal dia diberikan kuasa usaha/ikhtiar untuk membersihkan jiwanya dan menjalani hidup dengan berbagai macam kebajikan?

Salah satu sebab mengapa hal di atas bisa terjadi adalah karena manusia lupa bahwa hidup ini terbatas waktunya.

Lambat atau cepat ia harus kembali menghadap Ilahi untuk mempertanggungjawabkan segala aktivitasnya, apakah selama hidupnya ia telah menunaikan tugas dan kewajibannya dengan baik atau tidak, apakah selama hidupnya ia telah mempersiapkan perbekalan untuk menempuh suatu kehidupan yang abadi, yaitu kehidupan akherat, sebagai lawan dari kehidupan duniawi yang hanya sementara.

Untuk membangkitkan kesadaran manusia terhadap tugas dan kewajibannya tersebut, maka salah satu cara atau metode yang digunakan oleh sufi ialah dengan mengingat mati. Dengan mengingat mati, manusia akan giat beramal. Sebaliknya, apabila manusia lupa kepada mati, maka lupalah ia kepada Alam Akherat, tempat kembali seluruh umat manusia. Rasulullah pernah bersabda: “Sesungguhnya yang paling kutakuti bagi umatku adalah hawa nafsu dan merasa masih panjang umurnya. Hawa nafsu akan menyesatkan manusia dari kebenaran dan masih merasa panjang umur (panjang angan-angan) akan membuat lupa kepada akhirat”.

5. *Tafakkur*

Tafakkur artinya berpikir, memikirkan, merenungkan atau meditasi. Dalam Islam, *tafakkur* (kontemplasi/meditasi) didasarkan atas ayat-ayat Al-Qur'an yang ditujukan kepada mereka yang diberkahi pengetahuan dan dituntut untuk merenungkan fenomena-fenomena alam.

Lebih jauh lagi, dalam pandangan kaum sufi, *tafakkur* merupakan suatu jalan untuk memperoleh pengetahuan tentang Tuhan dalam arti yang hakiki. Al-Ghazali, yang dalam sejarah intelektualnya mencari kebenaran yang hakiki mengambil ajaran tasawuf sebagai jalan yang mampu membawa kepada kebenaran hakiki, mengatakan bahwa pemahaman, pemikiran dan perenungan itu dilakukan melalui hati (*qalb*) yang berpusat

di dada, bukan melalui rasio yang berpusat di kepala. “Hati” yang dimaksud di sini bukanlah hati dalam bentuknya yang fisik (jasmani), yakni hati yang berupa daging yang terletak di dada kiri manusia, tapi yang dimaksud hati di sini ialah hati dalam pengertian rohani, yang merupakan esensi manusia. Ringkasnya, yang dimaksud di sini ialah hati sanubari atau intuisi. Orang-orang sufi mengatakan: “Lihatlah hatimu sendiri. Kerajaan Tuhan sebenarnya ada di dalam hatimu”. Rasulullah juga pernah bersabda dalam sebuah hadits qudsi: “Langit-Ku dan bumi-Ku tidak sepenuhnya mewakili Aku, tetapi hati hamba-Ku yang beriman penuh dengan diri-Ku”.

6. Senantiasa mendekatkan diri kepada Tuhan

Dalam rangka berada dekat dengan Tuhan, seorang sufi harus menempuh jalan panjang yang berisi *station-station*, yang biasa disebut *maqâmât* (bentuk jamak dari *maqâm*), dalam rangka memperoleh kondisi-kondisi mental (*ahwâl*) atau perasaan-perasaan dekat dengan Tuhan. Adapun pembahasan tentang *maqâmât* dan *ahwâl* ini telah dikupas dalam bab tentang kerangka berfikir Irfani.

B. Tasawuf Falsafi

Tasawuf Falsafi ialah tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dengan visi rasional. Berbeda dengan Tasawuf Akhlaqi/Amali yang masih berada dalam lingkungan Tasawuf Sunni sebagaimana tasawufnya al-Ghazali, Tasawuf Falsafi seringkali menggunakan terminologi filsafat dalam pengungkapan ajarannya. Terminologi filsafat tersebut berasal dari berbagai macam ajaran filsafat, yang telah mempengaruhi para tokoh Tasawuf Falsafi.

Ciri umum atau karakteristik yang bisa dikenali dari Tasawuf jenis ini antara lain adalah:

1. Ajaran-ajarannya cenderung samar, yang diakibatkan dari banyaknya ungkapan atau peristilahan khusus yang hanya bisa dipahami oleh mereka yang mendalami ajaran tasawuf jenis ini.
2. Ajaran-ajarannya tidak bisa dipandang sebagai filsafat murni, karena ajaran dan metodenya tidak didasarkan pada rasio-analitis sebagaimana filsafat, tapi justru didasarkan pada intuisi (*zauq*) sebagaimana tasawuf pada umumnya.
3. Namun juga sebaliknya, tasawuf jenis ini tidak bisa dikategorikan sebagai tasawuf dalam pengertiannya yang murni, karena ajarannya sering diungkapkan dalam bahasa filsafat dan lebih cenderung pada pantheisme ("penyatuan" manusia dengan Tuhan).

Jika bagi sebagian sufi, sebagaimana telah diungkapkan di atas, mengartikan *ma'rifah* sebagai pengenalan akan Tuhan melalui kalbu, dan merupakan *maqâm* tertinggi yang bisa dicapai manusia, tetapi bagi kalangan sufi lain, yakni mereka yang beraliran Tasawuf Falsafi memandang bahwa manusia masih dapat melewati tingkat *ma'rifah*. Manusia masih mampu naik ke jenjang yang lebih tinggi, yaitu persatuan dengan Tuhan, yang kemudian disebut dengan *ittihâd*, *hulûl*, *wahdat al-wujûd* dan *isyrâq*.

1. *Fana'* dan *Baqa'*

Jika dalam *ma'rifah*, seorang sufi dikatakan dapat melihat Tuhannya dengan mata yang ada di hati sanubarinya, maka berarti si sufi tersebut telah dekat dengan Tuhan, hingga akhirnya ia dapat bersatu (*ittihâd*; persatuan mistik; *mystical union*) dengan-Nya.

Namun sebelum terjadinya penyatuan tersebut, seorang sufi harus terlebih dahulu menghancurkan diri manusiawinya.

Artinya, selama yang bersangkutan masih sadar akan dirinya, ia tidak akan dapat bersatu dengan Tuhan. Penghancuran ini dalam tasawuf disebut dengan *fana'* (hilang; *disappear, perish, annihilate*).

Penghancuran ini dalam tradisi mistik Islam senantiasa diiringi oleh *baqa'* (tetap, terus hidup; *to remain, persevere*). Maka dapat dipahami bahwa *fana'* dan *baqa'* adalah kembar dua. Hal ini dapat dilihat dari beberapa paham sufi berikut:

Jika seseorang telah menghilangkan (fana') maksiatnya, yang akan tinggal (baqa') ialah takwanya.

Siapa yang menghancurkan (fana') sifat-sifat (akhlak) yang buruk, tinggal (baqa') baginya sifat-sifat yang baik.

Siapa saja yang dapat menghilangkan (fana') sifat-sifat (kemanusiaan)nya, maka kekal (baqa')lah ia dengan sifat-sifat Tuhan.

Paham ini terdapat juga dalam *al-takhallaq bi akhlâq Allah* (berakhlak dengan akhlak Tuhan). *Fana'* yang dicari oleh seorang sufi di sini ialah *fana'u al-nafs* (penghancuran diri manusiawi), yakni hancurnya atau hilangnya kesadaran tentang adanya tubuh kasar manusianya (*ekstase*). Al-Qusyairi dalam hal ini menyatakan:

Fana'nya seseorang dari dirinya dan dari makhluk lain terjadi dengan hilangkannya kesadaran tentang dirinya dan tentang makhluk lain tersebut ... sebenarnya dirinya tetap ada dan demikian pula makhluk lain ada, tetapi yang bersangkutan tidak sadar lagi pada mereka dan pada dirinya.

Oleh sebab itu Nicholson mengartikan *fana'* dengan *the passing away of the Sufi from his phenomenal existence*.

Dalam sejarah tasawuf, Abu Yazid al-Bustami (w. 874 M.) dipandang sebagai sufi pertama yang mengusung paham *fana'* dan *baqa'* ini. Paham ini tersimpul dalam kata-katanya:

Aku tahu (ma'rifah) pada Tuhan melalui diriku, hingga aku hancur. kemudian aku tahu (ma'rifah) pada-Nya melalui diri-Nya, maka akupun hidup. Ia membuat aku gila pada diriku sehingga aku mati, kemudian Ia membuat aku gila pada-Nya, dan aku pun hidup ... aku berkata: Gila pada diriku adalah kehancuran (fana') dan gila pada-Mu adalah kelanjutan hidup (baqa').

2. Ittihâd

Yang dimaksud dengan *ittihâd* suatu tingkatan dalam tasawuf di mana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan, suatu tingkatan di mana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satunya dengan kata "Ya Ana" (Hai Aku). Menurut al-Badawi, dalam *ittihâd* yang dilihat hanya satu wujud, sekalipun sebenarnya ada dua wujud yang terpisah satu sama lain. Karena yang dilihat dan dirasakan hanya satu wujud, maka dalam *ittihâd* bisa terjadi pertukaran peran antara yang dicintai dan yang mencintai, atau tegasnya, antara sufi dengan Tuhan. Dalam *ittihâd* tidak ada lagi identitas karena keduanya telah menjadi satu. Sufi yang bersangkutan, karena *fana'*nya telah tidak mempunyai kesadaran lagi, dan ia berbicara atas nama Tuhan.

Sebagai konsekwensi dari tingkatan *fana'* dan *baqa'* yang diusung oleh Abu Yazid, maka paham *ittihâd* ini merupakan kelanjutan dari kedekatan sufi dengan Tuhan, yakni adanya penyatuan. Dalam suatu perkataannya, Abu Yazid berujar:

Tuhan berkata: "Semua mereka kecuali engkau, adalah makhluk-Ku". Aku pun berkata: "Aku adalah Engkau, Engkau adalah aku, dan aku adalah Engkau".

Dengan *fana'*, Abu Yazid meninggalkan dirinya pergi ke hadirat Tuhan. Saking dekatnya dengan Tuhan, atau bahkan disebabkan oleh penyatuan yang di luar kendali, maka muncullah *syatahat* (*theopathical stammerings*), yakni ucapan-ucapan yang dikeluarkan seorang sufi ketika ia mulai berada di gerbang pintu *ittihâd*. Di sini, Abu Yazid mengucapkan kata "Aku" bukan sebagai gambaran dari diri Abu Yazid, tetapi sebagai gambaran Tuhan karena Abu Yazid telah bersatu dengan Tuhan. Dengan kata lain, Abu Yazid dalam *ittihâd* berbicara atas nama Tuhan. Atau lebih tepat lagi, Tuhan "berbicara" melalui lisan Abu Yazid. Oleh karena itu ia mengucapkan kata-kata yang kelihatannya mengandung pengakuan bahwa Abu Yazid adalah Tuhan. Seusai shalat Shubuh ia pernah berucap: "*Tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku*". Orang yang mendengarnya menyangka dia gila, dan ia pun ditinggalkan. Ia juga pernah berucap: "*Mahasuci Aku, Mahasuci Aku, Mahabesar Aku*". Selanjutnya, pernah dikhayatkan bahwa: *Seseorang lewat di rumah Abu Yazid dan mengetuk pintu. Abu Yazid bertanya: "Siapa yang engkau cari?". Jawabnya: "Abu Yazid". Lalu Abu Yazid mengatakan: "Pergilah, di rumah ini tak ada siapa-siapa kecuali Allah yang Mahakuasa dan Mahatinggi".* Pada

kesempatan lain, ia juga pernah terdengar berujar: “Yang ada dalam jubah (baju) ini hanya Allah”.

Bagi mereka yang bersikap toleran, *ittihâd* dipandang hanya sebagai “penyelewengan” dari efek ketidaksadaran diri (*fana*) pada saat si sufi mengalami *ekstase*. Tapi bagi mereka yang keras di jalur Syariat, hal ini dipandang sebagai kekufuran. Paham *ittihâd* ini selanjutnya dapat mengambil bentuk *hulûl* atau *wahdat al-wujûd*.

3. *Hulûl*

Paham ini pertama kali angkat oleh Husein Ibn Mansur al-Hallaj yang lahir di Persia (858 M), yang kemudian menetap di Baghdad. Pada tahun 922 M. ia dihukum bunuh. Setelah tubuhnya tidak bernyawa lagi ia dibakar, abunya dibuang ke Sungai Tigris.

Hukuman tersebut dijatuhkan oleh pemerintah yang berkuasa saat itu karena ia dianggap mempunyai hubungan dengan gerakan Qaramithah, yakni suatu sekte Syiah yang dibentuk oleh Hamdan Ibn Qarmath di akhir abad IX M. Sekte ini dikenal sebagai kelompok oposisi, berpaham komunis, pernah menyerang Makkah di tahun 930 M, dan sempat merampas Hajar Aswad tahun 951 M. Selain itu, hukum bunuh tersebut dijatuhkan atasnya karena ia diyakini oleh pengikutnya, yang umumnya adalah rakyat jelata, sebagai manusia yang mempunyai sifat-sifat ketuhanan, di mana ia juga pernah berkata: “*Ana al-Haq*” (*Aku-lah Yang Mahabenaar; Tuhan*). Selain itu juga ia diyakini pernah berfatwa bahwa ibadah Haji itu tidak wajib hukumnya.

Hulûl, menurut keterangan al-Tusi dalam *al-Luma'*, ialah paham yang menyatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah

sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh tersebut dilenyapkan. Tuhan, dalam teori al-Hallaj tentang kejadian makhluk, sebagaimana disebutkan dalam kitabnya *al-Thawâsin*, mempunyai dua natur (sifat dasar). Pertama; *Lahût*, yakni sifat-sifat ketuhanan. Kedua; *Nashût*, yakni sifat-sifat kemanusiaan.

Sebelum Tuhan menjadikan makhluk, Ia hanya melihat diri-Nya sendiri (*tajalli al-haqq li nafsihî*). Dalam kesendirian-Nya tersebut, terjadilah dialog antara Tuhan dengan diri-Nya sendiri, dialog yang di dalamnya tidak terdapat kata-kata atau huruf-huruf, yang ada hanyalah kemuliaan dan ketinggian dzat-Nya. Tuhan melihat kepada dzat-Nya, dan Ia pun cinta pada dzat-Nya sendiri dengan cinta yang tidak dapat disifatkan, dan cinta inilah yang menjadi sebab wujud dan sebab dari semua yang ada. Ia pun kemudian menciptakan dari yang tiada (*creatio exnihilio*) sebetuk copy dari diri-Nya (*shûrat min nafsihî*), yang mempunyai segala sifat dan nama-Nya. Bentuk (copy) tersebut adalah Adam. Setelah menjadikan Adam dengan cara tersebut, Ia pun memuliakan dan mengagungkan Adam. Ia cinta padanya, karena pada diri Adam lah Ia (Tuhan) muncul dalam bentuk-Nya yang lain. Teori ini jelas kelihatan dalam syairnya sebagai berikut:

*Mahasuci dzat yang sifat kemanusiaan-Nya membukakan
rahasia cahaya Ketuhanan-Nya yang gemilang.*

*Kemudian kelihatan bagi makhluk-Nya dengan nyata dalam
bentuk manusia yang makan dan minum.*

Sebaliknya, manusia juga mempunyai sifat ketuhanan dalam dirinya. Ini dapat dilihat dari tafsir al-Hallaj terhadap ayat Al-Qur'an:

*Ketika Kami berkata kepada malaikat: "Sujudlah kepada
Adam", semuanya sujud kecuali Iblis, yang enggan dan*

merasa besar. Ia menjadi yang tidak percaya. (QS. al-Baqarah: 34)

Menurut al-Hallaj, Tuhan memberi perintah kepada malaikat untuk sujud kepada Adam karena pada diri Adam lah Tuhan menjelma (*tajalli*) sebagaimana Ia menjelma pada diri Isa al-Masih. Pahami bahwa Tuhan menjadikan Adam menurut bentuk-Nya terdapat dalam hadits yang berpengaruh besar bagi kalangan sufi, *Inna Allah khalaqa Âdam ‘ala shûratihi*, Tuhan menciptakan Adam sesuai dengan bentuk-Nya.

Kesimpulannya, menurut al-Hallaj bahwa dalam diri manusia terdapat sifat ketuhanan, dan dalam diri Tuhan juga terdapat sifat ketuhanan. Dengan demikian, persatuan antara Tuhan dan manusia bisa terjadi. Persatuan ini dalam filsafat al-Hallaj mengambil bentuk *hulûl* (mengambil tempat). Untuk dapat bersatu dengan Tuhan, manusia harus terlebih dahulu menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya (*fana'*). Jika sifat-sifat kemanusiaan ini telah hilang dan yang tertinggal (*baqa'*) hanya sifat-sifat ketuhanan yang ada dalam dirinya, di sinilah baru Tuhan dapat mengambil tempat dalam dirinya, dan seketika itu juga roh Tuhan dengan roh manusia bersatu dalam tubuhnya, sebagaimana syair al-Hallaj berikut:

Aku adalah Dia yang kucinta, dan Dia yang kucinta adalah aku. Kami adalah dua jiwa yang bertempat dalam satu tubuh. Jika engkau lihat aku maka engkau melihat Dia, dan jika engkau lihat Dia maka engkau melihat kami.

Dalam penyatuan ini, diri al-Hallaj kelihatannya tidak hilang atau hancur, sebagaimana halnya dengan diri Abu Yazid dalam *ittihâd*-nya. Dalam *ittihâd* diri Abu Yazid hancur, dan yang ada hanyalah diri Tuhan. Sedang dalam paham al-Hallaj, dirinya

tidak hancur. Artinya, dalam konteks *hulûl* tetap saja ada dua wujud, hanya dua wujud tersebut bersatu dalam satu tubuh.

Pada dasarnya, secara umum para sufi tidak pernah mengakui dirinya sebagai Tuhan, di mana hal ini dapat dilihat dari ucapan al-Hallaj berikut.

Aku adalah rahasia Yang Mahabentar, dan bukanlah Yang Mahabentar itu aku, aku hanya satu dari yang benar, maka bedakanlah antara kami.

Jadi, sebagaimana halnya Abu Yazid, maka ketika perkataan “*Ana al-Haq*” (Akulah Yang Mahabentar) keluar dari mulut al-Hallaj, sejatinya bukanlah perkataan dari al-Hallaj, melainkan dari Tuhan yang mengambil tempat dalam tubuh al-Hallaj saat dalam kondisi penyatuan (*hulûl*). *Wa Allah a’lam.*

4. *Isyrâq*

Secara harfiah, kata *isyrâq* dapat diartikan dengan bersinar atau memancarkan cahaya. Namun jika dilihat dari isi ajarannya, kata *isyrâq* lebih tepat diartikan dengan penyinaran, pancaran cahaya atau iluminasi. Paham ini dibawa oleh Syihabuddin Suhrawardi al-Maqtul.

Corak pemikiran dan perenungan Suhrawardi ini merupakan gabungan dari filsafat dan tasawuf yang bersumber dari berbagai aliran yang ia tuangkan dalam kitabnya *Hikmat al-Isyrâq*. Dalam teori *isyrâq* ia mengatakan bahwa sumber segala yang ada ini adalah Cahaya Mutlak atau *Nûr al-Qahir*. Teorinya ini jelas merupakan gabungan dari teori Neo Platonisme dengan ide-ide Persia. Ini berarti bahwa paham *isyrâq* merupakan gabungan antara rasio dan rasa. Al-Taftazani mengatakan bahwa dalam kenyataannya, *hikmat al-isyrâqiyyah* Suhrawardi memang tersusun dari berbagai unsur, yang menurutnya sendiri justru dengan begitu ia menghidupkan kembali hikmah kuno

dari para tokoh India, Babylonia, Mesir, Yunani Kuno hingga ke masa Plato. Jelasnya, *hikmat al-isyrâqiyyah* merupakan urunan hikmah-hikmah kuno.

Paham *isyraq* ini menyatakan bahwa alam ini diciptakan melalui penyinaran atau iluminasi. Kosmos ini terdiri dari susunan bertingkat-tingkat berupa pancaran cahaya. Cahaya yang tertinggi dan diyakini sebagai sumber dari segala cahaya ia namakan *Nûr al-Anwâr* atau *Nûr al-A'dzam*, yakni Tuhan. Manusia berasal dari *Nûr al-Anwâr* yang menciptakannya melalui pancaran cahaya dengan proses yang hampir serupa dengan teori emanasi. Oleh karena itu, menurut paham ini, hubungan manusia dengan Tuhan merupakan hubungan arus bolak-balik. Artinya, ada hubungan yang bersifat dari atas ke bawah dan dari bawah ke atas, yang kemudian terjadilah *ittihâd*.

Jiwa manusia, menurut Suhrawardi, tidak bisa sampai pada alam suci serta tidak bisa menerima cahaya-cahaya iluminasi kecuali dengan latihan rohaniah, sebab alam suci maupun cahaya itu adalah substansi *malakut*, di mana alam suci ini tidak membutuhkan kekuatan-kekuatan fisik. Jelasnya, seandainya jiwa manusia menguat dengan kekuatan-kekuatan rohaniah dan kontrol kekuatan fisik melemah akibat mengurangi makan serta mengurangi tidur, jiwa tersebut akan siap menuju alam suci dan bertemu dengan induk-sucinya, bahkan akan siap menerima berbagai pengetahuan dari pada-Nya.

Sekalipun terdapat keseiringan pendapat dengan para sufi lain tentang perlunya latihan rohaniah dan pengembangan spiritual dalam rangka mencapai pengenalan tentang Tuhan, namun Suhrawardi berbeda pendapat dengan mereka mengenai pengkajian yang diperlukan untuk mencapai tingkat manusia paripurna (*insân kamîl*). Perbedaan ini terlihat jelas dalam pengklasifikasiannya tentang peringkat-peringkat filosof.

Menurutnya, terdapat berbagai macam jenis filosof, yang dapat dibedakan sebagai berikut.

- a. Filosof ketuhanan, yaitu filosof yang menyibukkan diri dalam masalah-masalah ketuhanan, tetapi bukan peneliti tentang masalah tersebut. Ini sebagaimana halnya kebanyakan para nabi dan wali, seperti Abu Yazid al-Bustami, Sahl al-Tustari dan al-Hallaj;
- b. Filosof peneliti, tetapi tidak menyibukkan diri dalam masalah-masalah ketuhanan. Contohnya, kaum Peripatetis pengikut Aristoteles, juga al-Farabi atau Ibn Sina;
- c. Filosof ketuhanan yang menyibukkan diri dalam masalah-masalah ketuhanan serta penelitian. Filosof jenis terakhir ini berhak menjadi pemimpin pada masanya. Pemimpin di sini tidak diartikan sebagai penguasa, namun dia adalah *qutb*, pusat alam semesta, dan dia juga merupakan khalifat Allah, di mana alam ini tidak akan bergerak tanpa dengannya.

Jika dilihat dari peringkat-peringkat filosof yang diklasifikasi oleh Suhrawardi di atas, maka akan terlihat jelas bahwa peringkat filosof yang menyibukkan diri dengan masalah-masalah ketuhanan dan penelitian lebih tinggi ketimbang peringkat para nabi dan wali. Pandangan ini, yang kemudian ditambah lagi dengan kemunculan persepsi bahwa peringkat terakhir tersebut tidak ada yang bisa mencapainya kecuali Suhrawardi al-Maqtul sendiri, menjadi penyebab munculnya tantangan dari para *fuqahâ* terhadapnya. Bahkan Ibn Taimiyah (w. 727 H.) melancarkan tuduhan bahwa Suhrawardi telah mengaku-ngaku dirinya sebagai nabi. Di samping itu, keberanian Suhrawardi dalam mengkompromikan pemikiran dan keilahian, mengikuti cara kaum batiniyah, merangkum filsafat Persia dengan filsafat Yunani, membesar-besarkan

masalah cahaya (*al-anwâr*) dan menghampirkan diri pada agama Zoroaster serta menguasai sihir dan kimia, membuat Suhrawardi dianggap sebagai *zindîq* dan berakibat pada dijatuhkannya vonis hukuman mati atas dirinya. Hukuman tersebut digelar di Halb pada masa Salahuddin al-Ayyubi.

Dalam menanggapi permasalahan ini, Hamka berpendapat, jika sekiranya kita perhatikan aliran-aliran filsafat Yunani, paham tasawuf Suhrawardi dekat dengan filsafat Plato yang mengutamakan adanya Ide Universal sebagai penyebab pertama segala yang maujud. Bahkan, di antara para filosof, Plato mendapat penghormatan besar dari Suhrawardi, dan diberinya gelar “yang mempunyai tangan dan cahaya”.

5. *Wahdat al-Wujûd*

Wahdat al-wujûd berarti kesatuan wujud, keesaan wujud, *unity of existence*. Paham yang dibawa oleh Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi (lahir di Murcia, Spanyol th. 1165 M.) ini bisa dibilang sebagai lanjutan dari paham *hulûl*. Sebagai seorang cendekiawan, Ibn ‘Arabi merupakan penulis yang produktif. Jumlah buku yang ditulisnya, menurut hitungan para pakar sejarah, berkisar lebih dari 200 buku, ada yang hanya sepuluh halaman, tetapi ada juga yang merupakan ensiklopedi seperti *al-Futûhât al-Makkiyah*, suatu ensiklopedi sufisme. Di samping itu, buku lain yang cukup termasyhur di kalangan sufi ialah *Fushûsh al-Hikam*.

Dalam paham *wahdat al-wujûd*, *nashût* yang ada dalam paham *hulûl* diidentikkan oleh Ibn ‘Arabi dengan *khalq* (makhluk; ciptaan), sedang *lahût* menjadi *haq* (Tuhan). *Khalq* dan *haq* merupakan dua aspek bagi tiap sesuatu. Aspek yang sebelah luar disebut *khalq*, sedang aspek yang sebelah dalam disebut *haq*. Kata *khalq* merupakan sinonim dari *al-‘ard*

(*accident*) atau *al-dzâhir* (luar), sedang kata *haq* bersinonim dengan *al-jauhar* (*substance*) atau *al-bâthin* (dalam).

Menurut paham ini, tiap-tiap yang ada mempunyai dua aspek. Aspek luar, yang merupakan '*ard* dan *khalq* yang mempunyai sifat kemakhlukan; dan aspek dalam yang merupakan *jauhar* dan *haq* yang mempunyai sifat ketuhanan. Dengan kata lain, dalam tiap-tiap yang berwujud itu terdapat sifat ketuhanan (*haq*) dan sifat kemakhlukan (*khalq*). Hal ini sesuai juga dengan tinjauan Nicholson:

The eternal and the phenomenal are two complementary aspects of the One, each of which is necessary to the other. The creatures are the external manifestation of the Creator.

Dari uraian di atas dapat dilihat bahwa aspek yang terpenting ialah aspek *haq* yang merupakan *bathin*, *jauhar* atau substansi dan esensi (hakikat) dari tiap-tiap yang berwujud. Sedang aspek *khalq* hanya merupakan '*ard* atau *accident*, sesuatu yang mendatang.

Filsafat ini timbul dari paham bahwa Allah, sebagaimana diterangkan dalam uraian tentang *hulûl*, ingin melihat diri-Nya dari luar diri-Nya, dan oleh karena itu dijadikan-Nya alam ini. Maka alam ini merupakan cermin bagi Allah. Di kala Ia ingin melihat diri-Nya, Ia melihat kepada alam. Pada benda-benda yang ada di alam, Tuhan melihat diri-Nya, karena dalam tiap-tiap benda tersebut terdapat sifat ketuhanan. Dari sinilah timbul paham tentang "kesatuan". Yang ada dalam alam ini kelihatannya banyak, tetapi sebenarnya hanya satu. Tak ubahnya hal ini sebagaimana orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya. Di dalam tiap cermin ia lihat dirinya; dari cermin-cermin tersebut dirinya terlihat banyak, tetapi dirinya sebenarnya hanya satu, sebagaimana dijelaskan dalam *Fushûs al-Hikam*:

Wajah sebenarnya satu, tetapi jika engkau perbanyak cermin ia menjadi banyak.

Selain Ibn ‘Arabi, seorang filosof Yunani, Parmenides juga pernah berkata dengan nada yang sama:

Yang ada itu satu, yang banyak itu tidak ada.

Yang kelihatan banyak dalam pancaindera adalah ilusi.

Dalam bentuk lain, penjelasan filsafat ini dapat diberikan sebagai berikut: Makhluk dijadikan (diciptakan) dan wujudnya bergantung pada wujud Tuhan, sebagai sebab dari segala yang berwujud selain Tuhan. Yang berwujud selain Tuhan tidak akan mempunyai wujud, sekiranya Tuhan tidak ada. Yang dijadikan (makhluk) hanya mempunyai wujud yang bergantung pada wujud di luar dirinya, yakni Tuhan. Dengan demikian, yang mempunyai wujud sebenarnya hanyalah Tuhan, dan wujud yang dijadikan (makhluk) ini pada hakikatnya bergantung pada wujud Tuhan. Dengan demikian, yang ada sebenarnya hanya satu wujud, wujud Tuhan. Wujud selain dari wujud Tuhan hanyalah wujud bayangan. Ibn ‘Arabi berkata:

“Sudah menjadi kenyataan bahwa makhluk adalah dijadikan dan bahwa ia berhajat kepada Khalik yang menjadikannya; karena ia hanya mempunyai sifat mumkin (mungkin ada dan mungkin tidak ada), dan dengan demikian wujudnya bergantung pada sesuatu yang lain; ... dan sesuatu yang lain tempat ia bersandar ini haruslah sesuatu yang pada esensinya mempunyai wujud yang bersifat wajib, berdiri sendiri dan tak berhajat kepada yang lain dalam wujudnya; bahkan Ia lah yang memberikan wujud bagi yang dijadikan ... Dengan demikian yang dijadikan mempunyai sifat wajib, tetapi sifat wajib ini bergantung pada sesuatu yang lain, dan tidak pada dirinya sendiri”.

BAB VII

TARIKAT: JALAN SPIRITUAL DALAM BERTASAWUF



A. Pengertian

Dari segi bahasa, tarikat berasal dari kata Arab *tharîqat*, yang artinya jalan, keadaan, aliran dalam garis garis sesuatu. Jamil Shaliba mengatakan bahwa secara harfiah, *tharîqat* berarti jalan yang terang, lurus, yang memungkinkan untuk sampai pada tujuan dengan selamat.

Selanjutnya, pengertian tarikat ini menjadi berbeda-beda, perbedaan yang dikarenakan oleh berbedanya perspektif dalam memaknai tentang tarikat. Kelompok *Muhadditsîn* menggambarkan tarikat dalam dua arti yang asasi. *Pertama*, menggambarkan sesuatu yang tidak dibatasi terlebih dahulu (lancar). *Kedua*, didasarkan pada sistem yang jelas yang dibatasi sebelumnya. Selain itu, tarikat juga diartikan sebagai sekumpulan cara-cara yang bersifat renungan, dan usaha inderawi yang mengantarkan manusia kepada substansi/esensi (*hakikat*) atau sesuatu data yang benar.

B. Tarikat: Hubungannya dengan Tasawuf

Lebih jauh, istilah tarikat lebih banyak lagi digunakan oleh para ahli tasawuf. Mustafa Zahri, dalam hubungan ini, mengatakan tarikat adalah jalan atau petunjuk dalam melaksanakan sesuatu ibadah sesuai dengan ajaran yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad dan dikerjakan oleh para sahabat-sahabatnya, *tabi'în* dan *tabi'î al-tabi'în*, turun-temurun, hingga kepada guru-guru tasawuf secara berantai sampai pada masa kita sekarang ini.

Lebih khusus lagi, tarikat di kalangan sufiyah ini diartikan dengan suatu sistem dalam rangka mengadakan latihan jiwa, membersihkan diri dari sifat-sifat yang tercela dan mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji, memperbanyak zikr dengan penuh ikhlas semata-mata untuk mengharapakan pertemuan, atau bahkan bersatu, secara ruhiah dengan Tuhan.

Dalam pada itu, Harun Nasution mengatakan bahwa tarikat ialah jalan yang harus ditempuh seorang sufi dalam tujuan berada sedekat mungkin dengan Tuhan. Hamka mengatakan bahwa di antara makhluk dan Khalik itu ada perjalanan hidup yang harus ditempuh, inilah yang kita katakan dengan “tarikat”.

Ringkasnya, dari berbagai pendapat tersebut di atas kiranya dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan tarikat adalah jalan yang bersifat spiritual bagi seorang sufi, yang di dalamnya berisi amalan ibadah dan lainnya. Amalan dalam tarikat ini ditujukan untuk memperoleh hubungan sedekat mungkin (secara rohaniah) dengan Tuhan. Dalam perkembangan selanjutnya, tarikat, sebagaimana disebutkan Harun Nasution, mengandung arti organisasi (tarikat; konteks sekarang), yang mempunyai guru, upacara ritual dan bentuk zikr tertentu.

Guru dalam tarikat yang sudah melembaga ini selanjutnya dikenal dengan *Mursyîd* atau *Syaikh*, dan wakilnya disebut *Khalîfah*. Adapun pengikut organisasinya disebut murid, sedangkan tempatnya disebut Ribath, Zawiyah atau Taqiyah. Selain itu, tiap organisasi tarikat juga memiliki amalan atau ajaran wird tertentu, simbol-simbol kelembagaan, tata tertib, dan upacara-upacara lainnya yang membedakan antara satu tarikat dengan tarikat lainnya. Menurut ketentuan tarikat secara umum, seorang *Syaikh* sangat menentukan terhadap perkembangan spiritual muridnya. Dan karena tarikat ini merupakan jalan yang harus dilalui untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, maka orang (murid) yang mengikuti tarikat tersebut harus

menjalankan syariat, dan dia harus memenuhi banyak unsur yang dipedomani sebagai karakteristik tarikat secara umum. Karakteristik tersebut antara lain:

1. Mempelajari ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan syariat agama;
2. Mengikuti dan berusaha semaksimal mungkin untuk mengikuti jejak guru; melaksanakan semua perintahnya dan meninggalkan larangannya;
3. Tidak mencari-cari keringanan dalam beramal agar tercapai kesempurnaan yang hakiki;
4. Berbuat dan mengisi waktu seefisien mungkin dengan segala *wird* dan *do'a* guna pemantapan dan kekhusu'an dalam mencapai *maqâmât* yang lebih tinggi;
5. Mengekang hawa nafsu agar terhindar dari kesalahan yang dapat menodai amal.

Karakteristik di atas merupakan ciri yang pada umumnya dianut setiap organisasi tarikat, sedangkan dalam bentuk amal dan *wird*-nya berbeda-beda. Dengan karakteristik tarikat yang demikian, tidak mengherankan jika ada pendapat yang menyatakan bahwa tarikat sebenarnya masuk dalam wilayah ilmu *Mukâsyafah*, yakni suatu ilmu yang dapat menghasilkan pancaran *nûr* (cahaya) Tuhan ke dalam hati para pengamal tarikat, sehingga dengan *nûr* tersebut terbukalah segala sesuatu yang ghaib (rahasia-rahasia Ketuhanan).

Dengan demikian, tarikat mempunyai hubungan substansial dan fungsional dengan tasawuf. Tarikat pada mulanya berarti tata-cara dalam mendekatkan diri kepada Tuhan, dan digunakan untuk sekelompok orang yang menjadi pengikut dari seorang *Syaikh*. Kelompok ini kemudian menjadi lembaga/organisasi yang mengumpulkan dan mengikat sejumlah pengikut dalam aturan-aturan sebagaimana disebutkan di atas. Dengan kata lain, tarikat adalah

tasawuf yang melembaga. Dengan demikian, jika tasawuf dikatakan sebagai suatu usaha untuk mendekatkan, atau bahkan “menyatukan”, diri dengan Tuhan, maka tarikat di sini menempati posisi sebagai jalan atau cara yang ditempuh oleh sufi dalam usahanya mendekatkan, atau “menyatukan”, diri kepada Tuhan. Di sinilah terdapatnya korelasi yang signifikan antara tarikat dengan tasawuf.

C. Perkembangan dan Pengaruh Tarikat dalam Dunia Islam

Pada masa permulaan Islam hanya terdapat dua macam tarikat, yaitu:

1. Tarikat *Nabawiyah*, yaitu amalan yang berlaku di masa Rasulullah, dan dilaksanakan secara murni. Tarikat ini dinamakan juga dengan tarikat *Muhammadiyah* atau syari’at;
2. Tarikat *Salafiyah*, yaitu cara beramal dan beribadah pada masa Sahabat, tabi’in dan tabi’i al-tabi’in, dengan maksud memelihara dan mengembangkan syari’at Rasulullah. Tarikat ini dinamakan juga dengan tarikat *Salaf al-Shâlih*.

Sesudah abad ke-2 H, tarikat *Salafiyah* mulai berkembang secara kurang murni. Ketidakmurniannya itu antara lain disebabkan oleh pengaruh filsafat dan alam pikiran manusia telah memasuki negara-negara Arab, seperti filsafat Yunani, India, Tiongkok, sehingga pengalaman tarikat *Salafiyah* telah bercampur aduk dengan filsafat. Sesudah abad ke-2 H itu pula, muncul tarikat *Sufiyah* yang diamalkan oleh orang-orang sufi dengan tujuan untuk kesucian melalui empat tingkat, yaitu Syari’at, Tarikat, Hakikat dan Ma’rifat. Tujuan akhir para sufi ialah tingkat Ma’rifat, yakni mengenal hakikat Tuhan, zat, sifat dan perbuatan-Nya. Orang yang telah sampai ke tingkat Ma’rifat dinamakan Wali, yang mempunyai kemampuan luar biasa (*khâriq li al-‘adah*), disebut karamat atau super-natural. Terjadi pada dirinya hal-hal luar biasa yang tidak

terjangkau oleh akal menurut logika, baik di masa hayatnya maupun sesudah matinya.

Syeikh Abdul Qadir Jailani (471-561 H), menurut pandangan sufi, adalah Wali tertinggi yang disebut *Qutb al-Auliyâ*. Gerakan tarikat *Sufiyah* ini baru menonjol di dunia Islam pada abad XII M, sebagai lanjutan dari kegiatan kaum sufi terdahulu. Kenyataan ini dapat ditandai dari setiap “silsilah” tarikat selalu dihubungkan dengan nama pendirinya dan tokoh-tokoh sufi lainnya. Mula-mula sekali, gerakan tarikat *Sufiyah* ini menonjol di Asia Tengah, Tibrisan, tempat kelahiran dan operasinya Syeikh Abdul Qadir Jailani, kemudian berkembang ke Baghdad, Irak, Turki, Arab Saudi, dan sampai ke Indonesia, Malaysia, Singapura, Thailand, India, dan Tiongkok. Kemudian pada paruh akhir abad XII M tersebut muncul pula tarikat Rifaiyah di Maroko dan Aljazair, tarikat Suhrawardiyah dan lainnya yang berkembang di Afrika Utara dan Afrika Tengah, seperti di Sudan dan Nigeria.

Perkembangan itu begitu cepat melalui murid-murid yang telah diangkat menjadi *Khalifah*, mereka mengajarkan dan menyebarkan ke negeri-negeri Islam, dan ada pula melalui pedagang-pedagang. Organisasi tarikat pernah mempunyai pengaruh yang sangat besar di dunia Islam, sebagaimana dikatakan H.R. Gibb dalam *An Interpretation of Islamic History*, bahwa sesudah direbutnya kekuasaan pemerintahan Islam oleh orang-orang Mongol pada tahun 1258 M, maka tugas untuk memelihara kesatuan masyarakat Islam beralih ke tangan kaum sufi.

Peranan ahli tarikat dalam percaturan politik di Turki pada masa pemerintahan Ottoman I (1299-1326 M.) cukup besar. Demikian pula di Sudan, Afrika Utara dan Afrika Tengah, Tunisia dan di negara kita, Indonesia. Pada masa itu, para ahli tarikat di Indonesia memegang peranan penting dalam perjuangan melawan penjajah Belanda. Dalam proses Islamisasi di Indonesia, sebagian adalah atas

usaha dari kaum sufi. sehingga pada waktu itu pemimpin-pemimpin agama Islam di Indonesia bukan hanya ahl-ahli teologi (*mutakallimîn*) dan ahli hukum (*fuqahâ*), tetapi juga syeikh-syeikh terikat atau guru-guru suluk. Salah seorang pemuka tarikat Naqsyabandiyah yang telah berjasa bagi perjuangan bangsa dalam merebut kemerdekaan adalah Syeikh Abdul Wahab Rokhan al-Khalidi Naqsyabandi (1811-1926 M.), yang terkenal dengan panggilan Tuang Guru Babussalam Langkat.

D. Hubungan Antara Tasawuf Dengan Ilmu Kalam, Filsafat dan Ilmu Jiwa Agama

Tasawuf sebagai sebuah disiplin keilmuan yang mapan karena telah memiliki wilayah ontologis, epistemologis dan aksiologisnya sendiri, ternyata terkait erat dengan disiplin ilmu-ilmu lain. Keterkaitan ini bisa dianalisis dari – salah satu atau bahkan ketiga – wilayah filsafat keilmuan tasawuf dimaksud. Pandangan tentang keterkaitan tasawuf dengan berbagai disiplin keilmuan lain di atas, tampaknya senada dengan pernyataan Sayyed Husien Nashr, seorang pemerhati *sufism* yang menyatakan bahwa dalam ajaran *sufism* terkandung empat macam disiplin, yaitu metafisika, kosmologi, psikologi dan eskatologi. Lebih jauh lagi, keterkaitan ini bisa dilihat dari penjelasan-penjelasan berikut:

1. Tasawuf dan Filsafat

Pendekatan falsafi dalam tasawuf adalah pendekatan pengkajian tasawuf yang didasarkan atas prosedur berpikir spekulatif. Prosedur yang dimaksud mencakup berpikir yang sistemik, radikal, dan universal, yang ditopang oleh kekuatan akal sehat. Pendekatan falsafi ini tidak berarti meninggalkan *nash*, melainkan tetap berpegang teguh pada *nash*, hanya saja cara memahaminya dengan mengambil makna esensial yang terkandung di dalamnya. Akal yang sehat sesungguhnya berasal

dari Tuhan, demikian juga *nash* berasal dari-Nya. Karena itu, tidak akan ada pertentangan antara *nash* dengan akal sehat. Jika terjadi perbedaan antara *nash* dengan akal sehat, boleh jadi disebabkan oleh akal belum mampu menangkap pesan esensial dari *nash*, atau diperlukan interpretasi filosofis (*ta'wîl*) terhadap lafal dalam *nash*.

Para sufi-filosof dalam menyusun konsep-konsep tasawuf sangat mengutamakan kekuatan akal dan empiris. Jargon yang sering dikumandangkan adalah “*anâ ufakkir fa izâ maujûd*” (saya berpikir maka saya bereksistensi). Jargon ini memberikan isyarat bahwa segala perilaku yang dilakukan oleh sufi-falsafi, baik dalam bentuk kognisi, emosi, maupun konasi, selalu didahului oleh pertimbangan akalnya.

Bahkan lebih dari itu, jika interpretasi filosofis (akal dan empiris) di atas sudah tidak mampu lagi untuk menemukan esensi/substansi (hakikat) dari sesuatu, terutama sekali tentang masalah metafisika; yang dalam keilmuan tasawuf disebut dengan Tuhan dan manusia (jiwanya), maka para sufi mulai menggunakan pendekatan filosofis lain, yakni intuisi (pendekatan *dzauqiyyah*) dengan pemakaian metode Irfani sebagai jalan untuk menemukan dan memahami realitas-metafisik.

Sampai sejauh ini, semua pakar filsafat yakin bahwa jika pengetahuan yang didapat secara rasional dan empiris, yang kedua-duanya merupakan produk dari sebuah rangkaian penalaran, tidak mampu lagi untuk menemukan kebenaran, maka intuisi merupakan jawaban akhir dari semua permasalahan. Intuisi merupakan pengetahuan yang didapatkan tanpa melalui proses penalaran tertentu. Seseorang yang terpusat pemikirannya pada suatu masalah bisa saja secara tiba-tiba menemukan jawaban atas permasalahan tersebut, tanpa

harus melalui proses berpikir yang berliku-liku. Jawaban atas permasalahan yang sedang dipikirkan muncul dalam benak seseorang bagaikan kebenaran yang membukakan pintu. Atau bisa juga, intuisi ini bekerja dalam keadaan yang tidak sepenuhnya sadar, artinya jawaban atas suatu permasalahan ditemukan tidak pada saat orang tersebut secara sadar sedang menggelutinya, tapi pada saat yang lain, saat memikirkan atau menggeluti permasalahan lain.

Kegiatan intuitif ini sangat bersifat personal/subyektif dan tidak bisa diramalkan, karena ketajaman intuisi tergantung pada sejauhmana latihan-latihan spiritual yang dijalankan. Sebagai dasar untuk menyusun pengetahuan secara teratur, logis dan sistematis, sebagaimana yang sering dilakukan oleh otak-kiri manusia, intuisi ini tidak bisa diandalkan. Pengetahuan intuitif dapat dipergunakan sebagai hipotesis bagi analisis lanjutan dalam menentukan benar tidaknya pernyataan yang dikemukakan. Kegiatan intuitif dan analitik bisa saling membantu di dalam menemukan kebenaran. Bagi Maslow, intuisi merupakan pengalaman puncak (*peak experience*), sedangkan bagi Nietzsche, intuisi merupakan intelegensi yang paling tinggi (*supra-rasional*).

Dari penjelasan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa ada hal-hal (masalah) yang tidak dapat dituntaskan melalui alat inderawi (empiris) dan akal pikiran manusia, terutama sekali masalah yang berkenaan dengan metafisika. Untuk itu, diperlukan kerangka berpikir lain yang merupakan solusi akhir, yakni intuisi, yang ketajamannya hanya akan dapat diperoleh melalui cara kehidupan khusus, kehidupan spiritual (bertasawuf). Pemakaian intuisi ini tidaklah dapat dikatakan sebagai sesuatu yang bersifat irrasional atau berada di luar kerangka logika, tapi ia merupakan sesuatu yang bersifat supra-

rasional, jadi tetap berada dalam kerangka logika, walaupun kadang-kadang – karena keterbatasan rasionalisasi manusia – terlihat bertentangan dengan hukum-hukum fisika kehidupan dunia.

2. Tasawuf dan Ilmu Kalam (*Theology*)

Teologi, sebagaimana diketahui, membahas ajaran-ajaran dasar dari sesuatu agama. Setiap orang yang ingin menyelami seluk beluk agamanya secara mendalam, perlu mendalami Teologi yang terdapat dalam agama yang dianutnya. Mempelajari Teologi akan memberi seseorang keyakinan-keyakinan yang berdasarkan pada landasan kuat dalam batinnya.

Ketentuan ini, tidak terkecuali, juga berlaku dalam agama Islam. Seorang Muslim dapat dipastikan akan mengatakan bahwa ajaran agamanya (Islam) dimulai dengan kalimat “*La ilaha illa Allah*” (Tiada Tuhan selain Allah). Dengan begini, seorang Muslim akan mengatakan bahwa pokok pangkal agamanya ialah ajaran tauhid atau pengesaan Tuhan, suatu monoteisme yang tegas dan tidak mengenal kompromi. Ditambah lagi, sepanjang ajaran Al-Qur’an dan Sunnah, tauhid adalah inti ajaran dan agama para rasul dan nabi sepanjang zaman.

Tasawuf, sebagaimana juga Teologi atau Ilmu Kalam, juga mendasarkan diri pada segi pengesaan Tuhan atau tauhid karena, juga memang, berlandaskan Al-Qur’an dan Sunnah, sekalipun – sebagaimana diistilahkan oleh H.A.R. Gibb dengan - “ketegangan agama dalam Islam” akan selalu ada. Artinya, ada beberapa aspek yang menurut kaum *mutakallimîn* berbeda dengan pandangan para sufi, seperti umpamanya tentang masalah transendensi dan imanensi Tuhan, yang selalu menjadi

wacana perdebatan antara kaum *mutakallimîn* dan para sufi. Contoh lain selain persoalan transendentalisme, sebagaimana dikatakan oleh Nurcholish Madjid, Ilmu Kalam juga lebih mengutamakan pemahaman masalah ketuhanan dalam pendekatan-pendekatan logis-rasional. Ilmu Kalam adalah kategori-kategori rasional dari tauhid; yang bersama Ilmu Fikih membentuk orientasi keagamaan yang lebih bersifat eksoteris. Sementara Tasawuf sangat banyak menekankan pentingnya penghayatan ketuhanan melalui pengalaman-pengalaman nyata dalam olah rohani atau olah “rasa” (*spiritual exercise*) yang amat mengutamakan intuisi. Jadi, ia (Tasawuf) merupakan orientasi keagamaan yang lebih bersifat esoteris. Maka berbeda dengan Ilmu Kalam yang melahirkan rumusan rasionalistik yang bersifat universal dan karenanya stabil, sedang Tasawuf lebih merupakan kumpulan perilaku daripada rumusan doktrin-doktrin; dan acapkali bersifat pribadi sehingga tidak stabil.

Dari deskripsi di atas dapat diketahui bahwa secara ontologis ilmu, kedua disiplin ilmu ini sama-sama mendasarkan diri pada *tauhid*, pengesaan Tuhan, sama-sama membicarakan tentang hakikat Realitas Mutlak, Tuhan, dan bahkan sama-sama bersumber dari landasan yang sama, yakni Al-Qur’an dan Sunnah. Hanya saja, dari sudut epistemologis dan aksiologis, pada keduanya terdapat perbedaan.

Namun perlu diperhatikan, kata *al-Taftazani*, bahwa perbedaan antara Tasawuf dengan Ilmu Kalam dan (bahkan) Ilmu Fikih hanya relatif semata; dan bukan perbedaan yang bersifat riil, sebab, pada dasarnya ketiga disiplin ini berasal dari satu sumber, yaitu syariat (Ajaran Tuhan) itu sendiri. Ilmu Fikih pun berdasar pada Ilmu Kalam, sementara Tasawuf berdasar pada Ilmu Kalam dan Fikih. Karena itu, tidak boleh tidak, seorang sufi harus memiliki pengetahuan mendalam tentang Al-

Qur'an dan Sunnah. Al-Sya'rani dalam *al-Tabaqat al-Kubra'* mengatakan: "Ia (Tasawuf) merupakan ilmu yang terpaut pada kalbu para wali yang bercahaya karena melaksanakan Al-Qur'an dan Sunnah. Jadi Tasawuf merupakan intisari pekerti seorang hamba dalam melaksanakan hukum-hukum syariat".

3. Tasawuf dan Ilmu Jiwa (Psikologi) Agama

Dalam kajian epistimologis, pendekatan sufistik atau tasawuf merupakan pendekatan pengkajian psikologi yang didasarkan pada prosedur intuitif, ilham dan cita-rasa (*al-zauqiyyah*). Prosedur dimaksud dilakukan dengan cara menajamkan struktur kalbu melalui proses penyucian diri (*tazkiyat al-nafs*). Cara ini dapat membuka tabir (*hijâb*) yang menjadi penghalang antara ilmu-ilmu Tuhan dengan jiwa manusia, sehingga mereka (para sufi) memperoleh ketersingkapannya (*al-kasyf*) dan mampu mengungkap hakikat jiwa yang sesungguhnya, yang ternyata merupakan wilayah ontologis psikologi.

Dalam pada itu, para sufi (pengamal ajaran tasawuf) telah bertindak sebagai psikolog terapan. Artinya, di sini secara aksiologis, tasawuf telah terhubung dengan psikologi, terutama sekali Psikologi Agama (Islam), di mana dalam posisi ini tasawuf merupakan dimensi esoteris (batiniah) dalam Islam, yang membicarakan struktur jiwa, dinamika proses dan perkembangannya, penyakit jiwa dan terapinya, proses penempatan diri di dunia spiritual (*sulûk*), proses penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*) dan cara-cara menjaga kesehatan mental, dan sebagainya. Bahkan aspek-aspek ini, dalam sains modern, sudah masuk ke dalam wilayah psikologi secara umum.

BAB IX

URBAN SUFISM



A. Apa itu Urban sufism?

Secara etimologis kata *urban* berarti kota, dan sufi dimaknai sebagai orang yang mengarungi dimensi esoteris, lebih khusus lagi adalah esoteris Islam atau tasawuf, yang di dunia Barat dikenal dengan istilah "*sufism*". Sementara itu, secara terminologis, *urban sufism* adalah sebuah istilah yang muncul untuk mendeskripsikan fenomena spiritualitas Islam di kelompok masyarakat perkotaan, yang tidak hanya bisa dimaknai melalui sudut pandang "pelaku dan tempat" semata, tapi juga mesti dimaknai melalui sudut pandang pergeseran paradigma sufisme itu sendiri dalam kurun waktu terakhir ini.

Wacana "sufisme kota" atau "*urban sufism*" ini mungkin relatif baru, sekalipun istilah lain yang berbeda ternyata sudah cukup akrab di telinga kita. Dalam kajian tasawuf kita mengenal istilah "neosufism"-nya Fazlurrahman, "tasawuf modern" ala Hamka, dan "tasawuf positif" yang dicoba dikemukakan oleh Haedar Baqir. Sekalipun berbeda, namun ternyata istilah-istilah tersebut – termasuk di dalamnya istilah "*urban sufism*" – pada garis besarnya merujuk pada suatu bentuk praktik sufisme yang mencoba untuk meninggalkan eksklusifitas menuju inklusifitas, dan bersifat aktivis. Artinya, dalam hal ini, *urban sufism*, selain merujuk pada pelaku kehidupan religius-sufistik yang berasal dari kalangan menengah perkotaan (*urban*), juga mengandung pengertian yang bersifat konstruktif atas kehidupan sufistik dimaksud, di mana dalam hal ini *urban sufism* juga berkeinginan untuk menampilkan corak tasawuf

yang aktifis, hingga tujuan yang diharapkan adalah untuk mewujudkan keshalihan sosial. Dengan demikian, citra tasawuf tempo dulu dalam bentuknya yang ekstrim, yang hanya mencari keshalihan individual dan cenderung eksklusif, dapat dihilangkan.

Selain itu, istilah *urban sufism* ini juga merujuk pada suatu fenomena yang terjadi di masyarakat perkotaan secara spesifik. Sufisme atau Spiritualitas Islam yang dulunya akrab dan terbatas pada masyarakat tradisional, sekarang justru menjadi kebutuhan pokok masyarakat elite dengan berbagai macam latar belakang dan profesi, mulai dari pengusaha, artis, eksekutif muda bahkan pejabat tinggi. Sehingga *performance* pelaku sufisme sekarang justru lebih necis, rapi, bersih bahkan glamor.

Bahkan di negara-negara Barat, khususnya Eropa dan Amerika – yang telah menjadi kiblat peradaban modern – sebagian elite masyarakatnya menggandrungi spiritualitas. Seperti telah diketahui bahwa Deepak Chopra, seorang dokter dari India, yang mendirikan *The Copra Center of Well Being* di La Jolla, California, merupakan guru spiritual dari aktris Demi Moore, penyanyi Naomi Judd, George Horison hingga *designer* Donna Karan. Begitu juga John Lenon dan kawan-kawannya di era 60-an yang begitu akrab dengan Maharishi Mahesh Yogi, pendiri *Transcendental Meditation* (TM) di Boston.

Hal lain yang tidak kalah menariknya adalah metode dan bentuk spiritual yang ditekuni kaum elite-urban ini. Metode spiritualitas yang digunakan mereka ternyata bermacam-macam. Metode spiritual yang saat ini populer adalah meditasi, yoga, chakra, reiki tantra, kundalini, dan tarian seperti tarian sufi ala Jalaluddin Rumi. Begitu juga alirannya pun bermacam-macam, seperti di Indonesia ada Anand Ashram (yayasan spiritualnya Anand Krishna), Brahma Kumaris, New Age, Metafisika Study Club, dan sejenisnya.

B. Dinamika Modernitas

Munculnya era kebangkitan spiritualitas yang cukup fantastis tersebut tentu menjadikan kita bertanya-tanya, ada apa dengan masyarakat modern? Apakah maraknya spiritualitas ini menandakan bahwa masyarakat modern telah sadar dengan eksistensi Tuhan? Ilmu dan teknologi (Iptek) memang telah membuat buta masyarakat modern. Awalnya, Iptek dianggap sebagai satu-satunya sarana yang mampu memenuhi semua kebutuhan makhluk hidup sehingga Tuhan tidak diperlukan lagi oleh masyarakat modern. Namun dengan maraknya spiritual sekarang ini, apakah merupakan indikasi bahwa masyarakat modern mulai menemukan kesadaran eksistensinya untuk kembali kepada agama (Tuhan) ? Jawabnya tentu saja bisa "yes" or "not".

Apabila dicermati, orientasi spiritualitas yang dibangun oleh masyarakat elite modern, meskipun tidak semua, bukanlah motif menuju kepada Tuhan atau agama *an sich*. Melainkan di antaranya hanya sebuah – meminjam istilahnya Komaruddin Hidayat – *psychological escape*. Artinya, apa yang diburu oleh peminat spiritual bukanlah kesadaran untuk mencari makna hidup yang hakiki, bukan untuk menuju kepada kehidupan yang holistik dan religius. Mereka tidak memburu penjelasan tentang Tuhan, tidak untuk mencari penjelasan tentang kehidupan spiritual yang sebenarnya, melainkan hanya untuk mendapatkan kesempatan supaya bisa mencicipi rasa spiritualitas.

Bahkan sebaliknya, tidak sedikit dari pemburu spiritual ini meyakini bahwa untuk mencapai spiritualitas tidak harus lewat agama. Agama bukan jaminan untuk mendapatkan spiritualitas. Bisa jadi para kyiai, pastor, dan rahib mempunyai tingkat spiritualitas yang rendah dengan orang-orang yang non-agamawan. Seperti diungkapkan Danah Zohar dan Ian Marshall dalam bukunya yang berjudul *SQ: Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence*, SQ

merupakan alat bagi manusia untuk dapat membangun berbagai perspektif baru dalam kehidupan, mampu menemukan cakrawala luas pada dunia yang sempit, dan bisa merasakan Tuhan tanpa harus bertemu dan percaya kepada Tuhan.

Dengan motivasi dan orientasi semacam itu, maka sejatinya spiritualitas yang diburu oleh masyarakat modern tidak bisa mengubah paradigma mereka yang materialistik. Bahkan spiritualitas tersebut dijadikan sebagai alat untuk meneguhkan paradigma mereka yang materialistik dimaksud, karena ujung-ujungnya mereka mencari spiritualitas tidak lain adalah untuk meningkatkan produktivitas mereka dalam ekonomi. Buktinya, seperti yang dikatakan John Naisbitt dalam *Megatrends 2000*, terdapat sejumlah perusahaan multinasional dan perusahaan pemegang merk dunia mengeluarkan dana 4 miliar dolar AS per tahun untuk membayar para konsultan *New Age*. Begitu juga sebanyak 67.000 pegawai Pacific Bell of California telah mengikuti pelatihan Krone, suatu jenis pelatihan *New Age*.

Sementara itu, fenomena menarik dan layak untuk dicermati juga terjadi dalam beberapa dekade terakhir, yakni fenomena kebangkitan sufisme di Dunia Muslim, termasuk di Indonesia. Realitas ini – sedikit – kontradiktif, terlebih bila ditinjau dari perspektif era modern, era kekinian. Bagaimana tidak, di kala manusia berada pada fase positivistik – meminjam tipologi Comte, yakni situasi modern yang sekuler – meski manusia merasa telah berhasil menyingkap rahasia dan menaklukkan alam semesta lewat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi (Iptek) yang dicapainya, justru banyak orang tertarik pada sufisme.

Kemajuan Iptek, salah satunya, termanifestasi dalam wujud pembangunan ekonomi yang berdampak pada terpenuhinya kebutuhan hidup, meningkatnya kesejahteraan hidup. Terpenuhinya kebutuhan hidup itu mendorong individu untuk melakukan

pencarian terhadap makna hidup yang sesungguhnya. Sebuah kehidupan yang, ternyata, tidak cukup hanya dipenuhi dengan cara menyediakan segala *tetek-bengek* kebutuhan jasmani belaka. Ternyata, Iptek yang semula diharapkan menjadi *problems solving* kehidupan, justru disinyalir – tanpa bermaksud menafikan sisi positifnya – telah berubah menjadi pembawa malapetaka terbesar dalam sejarah kemanusiaan, meliputi sosial, fisik, hingga kekeringan spiritual.

Kritik terhadap paradigma modern ini telah banyak dilakukan oleh para ilmuwan maupun filosof, hingga melahirkan mazhab baru dalam filsafat, mazhab post-modernism. Di kalangan Islam, kritik terhadap paradigma modern tersebut dilakukan oleh Sayyed Hossein Nasr. Dalam bukunya *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (1976), Nasr melihat datangnya malapetaka dalam dunia modern akibat hilangnya spiritualitas yang sesungguhnya *inheren* dalam tradisi Islam. Lebih jauh, Nasr juga menyesali tindakan akomodatif dari kalangan modernis dan reformis Islam, yang berdampak pada hancurnya seni dan budaya Islam serta menciptakan kegersangan dalam jiwa seorang muslim.

C. Kegagalan Modernisme

Kegagalan modernisme akibat dari rasionalisasi besar-besaran di dunia Barat abad ke-18, sebenarnya telah diprediksi oleh banyak kalangan. Harvey Cox misalnya, memprediksi masa depan agama di tengah modernisme dan modernisasi. Teolog ini sampai pada sebuah kesimpulan bahwa modernisme dan modernisasi hanya akan menciptakan *secular city* (kota sekular). Semakin modern suatu masyarakat, semakin jauh pula mereka dari agama. Hanya saja, penulis buku *The Secular City* ini menambahkan bahwa agama diprediksikan tidak akan pernah bangkit lagi dalam arus modernisasi dan sekularisasi yang tak terbendung itu.

Berbeda dengan Cox, terkait posisi agama, Scumacher, seperti dikutip Komaruddin Hidayat – dalam pengantar yang diberikannya untuk buku tersebut mengatakan – bahwa mungkin saja bisa dibayangkan manusia hidup tanpa gereja, tetapi mustahil hidup tanpa agama. Senada dengan pendapat di atas, futurolog John Naisbit dan Patricia Aburdane dalam *Megatrend 2000*, juga sampai pada keyakinan bahwa spiritualisme termasuk salah satu di antara sepuluh kecenderungan besar (mega trend) di masa depan, era globalisasi abad 21.

Membaca realitas hari ini, agaknya prediksi Scumacher dan pasangan suami istri, Naisbit dan Aburdane-lah yang lebih mendekati kebenaran. Namun patut dicatat pula, bahwa kini, tidak kurang dari tiga dekade *The Secular City* diterbitkan, Cox mengubah kesimpulannya bahwa *religion return to secular city*. Modernisasi memang menciptakan tantangan-tantangan baru terhadap agama, tetapi sama sekali tidak melumpuhkannya. Yang terjadi justru sebaliknya, sebagaimana yang disimpulkan oleh Naisbit dan Aburdane.

Penolakan terhadap Iptek seperti yang diungkapkan Naisbit dan Aburdane di atas merupakan salah satu fenomena yang cukup menonjol di masa sekarang, yang oleh sebagian ahli disebut juga Pasca Modernisme (Post Modernism). Masa ini ditandai dengan krisis yang mendalam pada berbagai aspek kehidupan. Orang-orang terutama di kalangan urban dan sub-urban merasakan bahwa kehidupan di sekitar mereka semakin keras, sulit dan penuh dengan kriminalitas. Urbanisasi besar-besaran membuat kehidupan di wilayah ini seolah-olah terlepas dari kontrol. Pada saat yang sama, masyarakat diberondong dan ditaklukkan oleh media massa, dunia menjadi kampung global. Globalisasi informasi dan gaya hidup yang dibawa media massa, seringkali justru mengakibatkan semakin akutnya peyimpangan nilai-nilai. Itulah kegagalan modernisme

untuk memberikan janji-janjinya, terutama menyangkut peningkatan harkat manusia. Karena itu, tidak heran kalau orang kembali kepada agama yang memang berfungsi – yang antara lain – untuk memberikan makna kepada kehidupan.

Sejak terjadinya rasionalisasi-modernisasi, orang semakin menggantungkan harapan terhadap Iptek. Ia dianggap sebagai “tuhan”, hanya dengan Iptek orang akan bisa mengubah peradaban dan nasib umat manusia, bahkan Iptek hampir menjadi agama baru. Akan tetapi, kemudian ternyata Iptek tidak sepenuhnya memenuhi janji-janjinya. Ia memang bisa memberikan kenyamanan, tetapi juga menimbulkan masalah-masalah yang tak terpecahkan, seperti ancaman kerusakan lingkungan hidup. Modernisasi manusia memandang dirinya hanya sebagai khalifah (penguasa) di muka bumi, tanpa mengaitkan kedudukan sebagai pemegang amanat dari Tuhan. Kekhalifahannya hanya difungsikan untuk menaklukkan bumi dan tidak memandang bumi sebagai amanat yang harus dipelihara. Kerusakan alam adalah akibat dari keinginan untuk mencapai kemajuan dalam bentuk modernisasi atau modernisme.

Menurut mereka, Iptek tidak memberikan makna tentang kehidupan. Kebangkitan agama (termasuk Tasawuf) merupakan penolakan yang tegas terhadap kepercayaan yang buta kepada Iptek. Gejala ini sebagaimana dapat disaksikan dari bermunculannya tarikat-tarikat sufi, sebut saja misalnya di Manhattan, New York. Orang-orang yang serba rasional di Barat, kini banyak menghabiskan waktu mereka dalam berdzikir. Di antaranya, seorang insinyur teknik lulusan Columbia University, putra Imam New York Islamic Center, menjadi khalifah sebuah tarikat di Lower West Side Manhattan.

Kebangkitan sufisme ini juga marak di dunia Muslim, Sayyed Hossein Nasr di dalam suatu survei menyimpulkan, bahwa sufisme mengalami kebangkitan di Syria, Turki, Pakistan sampai Asia

Tenggara. Menurut Nasr, sebagian kebangkitan itu berkaitan dengan meningkatnya kegiatan tarikat-tarikat sufi. Lebih dari itu juga terdapat usaha-usaha serius menggali kembali pemikiran sufi, khususnya Ibnu 'Arabi, dan mengaktualisasikannya untuk menjawab tantangan-tantangan kemanusiaan dan kerohanian di masa modern.

Di Indonesia sendiri, dalam beberapa tahun terakhir, gejala munculnya tasawuf ke panggung kehidupan keagamaan juga terlihat dengan jelas. Misalnya, bahwa literatur tasawuf termasuk di antara buku-buku yang terlaris di pasaran. Kursus-kursus tasawuf yang diselenggarakan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) dan Paramadina, sekadar merujuknya sebagai bukti, menarik minat yang cukup tinggi. Kehidupan sufistik ini, bahkan juga merambah ke dunia kepenyairan. Terdapat seniman atau penyair yang tidak malu-malu lagi memproklamasikan diri sebagai "penyair sufistik".

Di Indonesia, kebangkitan agama tersebut, juga bisa dilihat dengan pertumbuhan jumlah masjid, lembaga-lembaga Islam, dan peningkatan jumlah jamaah haji pada setiap tahunnya. Secara kualitatif pun, di samping ada usaha-usaha serius menggali tentang tasawuf sebagai tersebut di muka, juga keberagaman bangsa kita semakin meningkat, misalnya toleransi keberagaman pun semakin tampak, *khilafiah-furu'iyah* di antara umat Islam sudah tidak ada lagi yang menjadi persoalan. Sekadar contoh, bahkan orang-orang Muhammadiyah kini sudah banyak yang melakukan tradisi-tradisi keagamaan yang biasa dilakukan orang NU, seperti *tahlil*, *talqin*, *istighosah*, dan dzikir-dzikir yang lain.

D. *Urban Sufism*: Menuju pada Bentuk Ideal dalam Bertasawuf

Merujuk pada ajaran tasawuf dalam bentuknya yang positif seperti di atas, kiranya dapat dikemukakan bagaimana bentuk ideal dari sebuah "*urban sufism*" dimaksud, yakni:

Pertama, doktrin bahwa Allah adalah perwujudan sempurna dari *jalâl* dan *jamâl*-Nya. Doktrin ini dikemukakan demi menggambarkan bahwa Allah memiliki dua sifat agung yang saling melengkapi, yakni sifat *jalâl* dan sifat *jamâl*. Pun begitu pula dengan ajaran Islam yang mengadopsi dua sifat ketuhanan di atas, yang mewujudkan dalam bentuk syari'at dan hakikat. Syari'at merupakan perwujudan dari sifat *jalâl* Allah, sementara hakikat (tasawuf) merupakan pengejawantahan dari sifat *jamâl* Allah. Layaknya sifat Allah, maka keberadaan syari'at dan hakikat (tasawuf) merupakan dua unsur ajaran Islam yang tidak dapat dipisahkan. Keberadaan unsur syari'at dan hakikat (tasawuf) layaknya keberadaan formal dan substansi, atau ritual dan spiritual, eksoteris dan esoteris, dan seterusnya, yang bisa dengan mudah dijumpai dalam ajaran Islam. Hingga menurut tasawuf positif, tidak ada tasawuf tanpa syari'at, dan tiada syari'at tanpa tasawuf. Pengamalan syari'at adalah unsur integral dari kehidupan religius-sufistik dimaksud.

Kedua, mengandung ajaran tentang *insân kâmil* (manusia paripurna) sebagai wujud makhluk yang multidimensi. Manusia paripurna dalam ajaran Islam merupakan pribadi yang menekankan pentingnya kedekatan hubungan dan cinta antara manusia dengan Tuhan. Dan di saat yang sama, manusia ini juga melakukan kegiatan-kegiatan kemasyarakatan, seperti pada bidang politik, sosial-budaya, ekonomi, dan lain sebagainya.

Ketiga, pandangan tentang dunia dalam eskatologi Islam. Banyak manusia yang cenderung memandang dunia dan akherat dalam skala yang dikhotomis. Bagi sebagian orang, jalan yang ditempuh untuk meraih kebahagiaan adalah dengan menjauhkan diri, bahkan menolak, dari kehidupan duniawi. Tasawuf positif percaya, kehidupan dunia merupakan bagian dari eksistensi manusia. Bahkan dunia dapat dipandang sebagai sarana menuju kebahagiaan di

akherat. Artinya, cara hidup kita di dunia ini akan turut menentukan kehidupan kita di akherat kelak.

Keempat, hikmah (gnostik-intuitif) sebagai alternatif terhadap sufisme anti-intelektual. Doktrin ini merupakan bantahan asumsi umum bahwa tasawuf merupakan jalan yang tidak dapat dijelaskan menurut kaidah rasional. Seiring dengan berkembangnya penemuan-penemuan terbaru para neuroscientis di abad mutakhir ini, keberadaan dan kebenaran tentang intuisi ini pun semakin diyakini oleh masyarakat dunia. Tasawuf positif sendiri percaya bahwa rasionalitas dan intelektualitas adalah sendi pencarian kebenaran, termasuk juga kebenaran spiritual.

Kelima, alam semesta sebagai tanda-tanda Allah. Tasawuf eksekutif biasanya menganggap alam sebagai cermin yang cacat dari hakikat kebenaran. Namun, justru tasawuf positif menganggap bahwa alam selalu dipenuhi oleh tanda-tanda atau ayat-ayat Allah. Sains merupakan salah satu alat untuk memahami tanda-tanda dimaksud.

Keenam, akhlak sebagai salah satu sasaran dalam bertasawuf. Seorang sufi, dalam pandangan tasawuf positif, adalah orang yang dapat mengendalikan diri, emosinya stabil dan memiliki ketenangan jiwa. Dengan demikian, tasawuf akan menjadi sarana untuk membentuk pribadi-pribadi yang berakhlak mulia.

Ketujuh, amal shalih sebagai fungsi profetis tasawuf. Amal shalih biasa diartikan sebagai perbuatan baik untuk membangun lingkungan. Artinya, melakukan amal shalih sama halnya dengan melakukan reformasi atau perbaikan. Bagi tasawuf positif, amal shalih adalah satu-satunya tolak ukur bagi keberhasilan seseorang dalam menapaki jalan sufi. Tidak ada tasawuf tanpa amal shalih, seperti menyantuni fakir miskin, kasih sayang kepada sesama, menolak tirani, peduli lingkungan, dan sebagainya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Yatim. 2007. *Studi Akhlaq dalam Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Amzah.
- Abdullah, Yatimin. 2004. *Studi Islam Kontemporer*, Jakarta: Amzah.
- Ahmad, Abdul Fatah Sayyid. 2005. *Tasawuf antara Imam Ghozali dan Ibnu Taimiyyah*, Jakarta Timur: Khaifa
- Al-Ghazali, Imam. 2005. *Akhlaq Seorang Muslim*, terj. Abu Laila & Muhammad Tohir, Bandung: PT. Alma'arif.
- _____. 2008. *Minhajul Abidin*, terj. Abu Hammas as Sasaky, Jakarta: Khatulistiwa Press.
- _____. tt. *Ihya' Ulumuddin*, Juz III, Beirut: Dar Al-Fikr.
- Al-Hasyimi, Abdul Mun'im. 2009. *Akhlaq Rasul Menurut Bukhari & Muslim*, Jakarta: Gema Insani.
- Ali, Yunasril. 1997. *Manusia Citra Illahi: Pengemnagan Konsep Insan Kamil Ibnu Arabi Oleh Al Jilli*, Jakarta: Paramadina.
- Al-Jaza'iri, Abu Bakar Jabir. 2011. *Minhajul Muslim*, Surakarta: Penerbit Insan Kamil
- Al-Waliyullah, Dahlawi. 2005. *Hujjah Allah Al-Balaghah*, terj. Nuruddin Hidayat dan Romli Bihar Anwar, *Argumen Puncak Allah Kearifan dan Dimensi Batin Syari'at*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Andrae, Tor. 2000. *Di Keharuman Taman Sufi, Kajian Tasawuf Kurun Awal*, Bandung: Pustaka Hidayah.
- An-Nadwi, Abulhasan Ali. 1987. *Ketuhanan bukan kerahiban, Meluruskan Pemahaman Aliran Tasawuf*, Bandung: Husaini.
- Anshari, Muhammad Abd. Haq. 1997. *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme*, terj. Ahmad Nasir Budiman, Jakarta: Srigunting.

- Ardani, Moh. 2007. *Akhlak Tasawuf, Nilai-nilai Akhlak Budi Pekerti dalam Ibadat dan Tasawuf*, Jakarta: Kalam Mulia.
- Asmaran. 2002. *Pengantar Studi Akhlak*. Jakarta: Rajawali Pers
- As-Sarraj, Nashr Abu Alluma'. 2009. *Rujukan Lengkap Tasawuf*, terj. Wasmukan dan Samson Rahman, Surabaya: Risalah Gusti.
- Atjeh, Abu Bakar. 1993. *Pengantar Ilmu Tarekat; Kajian Historis tentang Mistik*, Solo: Ramadhani.
- Az-Zuhaili, Wahbah. 2013. *Ensiklopedia Akhlak Muslim*, terj. Ahmad Dzulfikar & Muhammad Sholeh Asri, Jakarta: Noura Books.
- Baldick, Julian. 2002. *Mystical Islam: An Interdoction to Sufism*, terj. Satrio Wahono, *Islam Mistik: Pengantar Anda ke Dunia Tasawuf*, Yogyakarta: Serambi.
- Bertens, K. 2011. *Etika*, Jakarta: Gramedia Pustaka.
- Gibb, H.A.R. 1992. *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, Jakarta: Rajawali.
- Hadziq, Abdullah, 2005. *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik*, Semarang: Rasali.
- Hajjaj, Muhammad fauqi. 2011. *Tasawuf Islam & Akhlak*, terj. Kamran As'at Irsyadi & Fakhri Ghazali, Jakarta: Amzah.
- Hamka. 2007. *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panji Mas.
- Haq, Zairul Muhammad. 2010. *Al Hallaj Kisah Perjuangan Total Menuju Tuhan*, Sidoarjo: Kreasi Wacana.
- Hawwa, Said. 2001. *Mensucikan Jiwa, Konsep Tazkiyatun Nafs Terpadu*, Jakarta: Robbani Press.
- Hilal, Ibrahim. 2002. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat*, Bandung: Pustaka Hidayah.
- Husnu, Mufid. 2009. *Tokoh Wahdatul Wujud*, Sidoarjo: Kreasi Wacana.
- Ilyas, Yunahar. 2007. *Kuliah Akhlaq*, Yogyakarta: LPPI

- Ismail, Asep Umar, dkk. 2005. *Tasawuf*, Jakarta: Pusat Studi Wanita.
- Jamil, Muchsin. 2005. *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik: Tafsir Sosial Sufi Nusantara*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kadir, Jaelani al-Abdul. 2010. *Sirul Asror*, terj. Rahasia Sufi dan Abdul Majid, Yogyakarta: Beranda Publising.
- Kafie, Jamaluddin. 2003. *Tasawuf Kontemporer*, Jakarta: Mutiara Al Amien Prenduan.
- Madjid, Nurcholis. 2004. *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina.
- Mahjuddin. 1999. *Kuliah Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: Kalam Mulia.
- Mahmud, Ali Abdul Halim. 2004. *Akhlak Mulia*, terj. Badul Hayyie al-Kattani, dkk, Jakarta: Gema Insani Press.
- Mustaqim, Abdul. 2013. *Akhlak Tasawuf*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara
- Mustofa, A. 2010. *Akhlak Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia.
- Nasiruddin. 2009. *Pendidikan Tasawuf*, Semarang: RaSAIL Media Group
- Nata, Abudin. 2014. *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, Jakarta: Rajawali Pers.
- Rasihon Anwar & Mukhtar Solihin. 2000. *Ilmu Tasawuf*, Bandung: CV. Pustaka Setia.
- Saebani, Beni Ahmad dan Hamid, Abdul. 2010. *Ilmu Akhlak*, Bandung: Pustaka Setia.
- Salam, Burhanuddin. 2002. *Etika Sosial: Asas Moral dalam Kehidupan Manusia*, Jakarta: Rineka Cipta.
- Selamet, Kasmuri, dkk. 2011. *Akhlak Tasawuf Upaya Meraih Kehalusan Budi dan kedekatan Ilahi*, Jakarta: Kalam Mulia.
- Sholihin, M. dkk. 2003. *Akhlak Tasawuf: Manusia, Etika dan Makna Hidup*, Bandung: Penerbit Nuansa.

- Simuh. 2001. *Islam dan Masyarakat Modern; Dalam Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Siregar, Ahmad Rivay. 2002. *Tasawuf dari Neo-Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Siroj, Said Agil. 2006. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, Bandung: Mizan,
- Solihin. 2005. *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: PT. Raja Grafindo
- Sutoyo, 2005. *Tarekat Dan Tasawuf Jalan Menuju Allah*, Surabaya: Alpa,
- Syukur, Amin. 2010. *Studi Akhlak*, Semarang: Wali Songo Press.
- _____. 2006. *Tasawuf Bagi Orang Awam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 2004. *Tasawuf Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 2003. *Solusi Problem Manusia Modern; Tasawuf Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 2001. *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 2001. *Islam dan Masyarakat Modern; dalam Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Taftazani, Abu Al Wafa Al-Ghonimi. 2003. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Bandung: Pustaka.
- Tohir, Moenir Nahrowi. 2012. *Menjelajahi Eksistensi Tsawuf Meniti Jalan Menuju Tuhan*, Jakarta: PT. As-Salam Sejahtera.
- Valiuddin Mir, 1993. *Tasawuf Dalam al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, Jakarta.

BIOGRAFI PENULIS



Drs. Asmail Azmy HB, M.Fil.I., lahir di Hulu Sungai Tengah Kalimantan Selatan 2 September 1956, S-1 Pendidikan Agama Islam S-2 Hukum Islam Konsentrasi Filsafat Islam. Buku ini merupakan dedikasi beliau sebelum purna tugas.

Akhlak Tasawuf

— Sebuah Pengantar —

Penerbit: K-Media
Bantul, Yogyakarta
✉ kmediacorp@gmail.com
🌐 www.kmedia.id

ISBN 978-602-